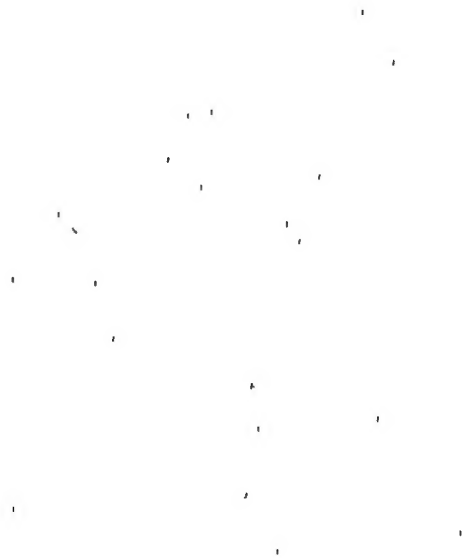






100  
100  
100



# فِيهِ الْبَارِي

على صحيح لبحار

من أمالي الفقير المذنب لأبي عبد الله  
إمام العصر الشيخ محمد نور الكشميري ثم الديوبندي  
المتوفى ١٣٥٢ هـ

مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري  
من صاحب الفضيلة الأستاذ محمد بدر عالم الميراث  
من سادة الحديث بالجامعة الإسلامية بمبيل

الجزء الأول

Checked  
1987

ناشر

مكتبة دار الحديث ديوبند

(هنا)

(مكتبة دار الحديث ديوبند)

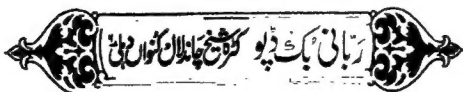
أستاذ حديث دار العلوم ديوبند

استاذ

دار الحديث ديوبند



- ۱ نام کتاب :- فیض الباری
- ۲ تالیف :- امام العصر شیخ محمد انور شاہ کشمیری
- ۳ اہتمام :- (مولانا) انظر شاہ صاحب ستاد حدیث دلائل العلوم دیوبند
- ۴ ناظم طباعت :- حکیم مصباح الدین مردانی
- ۵ ٹائپنگ ڈیزائن :- خلیق ٹونگی
- ۶ اشاعت :- ۱۹۸۰ء
- ۷ تعداد :- ایک ہزار
- ۸ زرِ وصول :- ۶۶ روپے
- ۹ مطبع :- شروانی آفسیٹ پریس ہٹی



## كلمة الشكر

وَمَالِي لَا أَشْكُرُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ الَّذِي وَفَّقَنِي لِبَعْضِ هَذِهِ الْأُمَالِي وَتَأْلِيفِهَا وَمَا كُنَّا لِنَنْتَهِي لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ . فَهَذِهِ نِعْمَةٌ مِنْهُ وَفَضْلٌ .

وَأِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا . اللَّهُمَّ مَا كَانَ فِي مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ بِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ فَتُكْ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ . فَتُكَ الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ .

وَكَيْفَ لَا أَشْكُرُ قَوْمًا أَوَّلَى هِمَّةٍ عَلَيْهِمْ أَغْضَاءُ جَمْعِيَةِ الْعُلَمَاءِ فِي جَوْهَا نَسْبِجْ (أَفْرِيقِيَا الْجَنُوبِيَّةِ) تَكْفُلُوا لَطَبْعَهُ وَبَذَلُوا فِيهِ نَفَقَةً غَيْرَ قَلِيلَةٍ وَهُمْ أَصْحَابُ عِلْمٍ وَفَضْلٍ فَكَانُوا أَحَقُّ بِهَذَا الْكِتَابِ وَالْكِتَابِ أَحَقُّ بِهِمْ فَإِنَّ كَلِمَةَ الْحِكْمَةِ ضَالَّةُ الْحَكِيمِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا حَيْثُمَا وَجَدَهَا .

وَكَيْفَ أُنْسَى الَّذِي كَانَ مِنْ أَخْصِ تِلَامِذَةِ إِمَامِ الْمَعْرِ شَيْخِنَا قَعْدَ إِلَيْهِ عِدَّةُ أَشْهُرٍ ، وَقَامَ عَنْهُ بِحُظِّ وَافِرٍ مِنْ عُلُومِهِ ذَايَانُ وَبَنَانُ ، وَعِلْمُ وَإِمْعَانُ ، وَضَبْطُ وَإِتْقَانُ ، وَذُوقُ وَوُجْدَانُ وَهُوَ الْفَاضِلُ مَوْلَانَا مُحَمَّدُ يَوْسُفُ الْبَنُورِيُّ الَّذِي يَنْتَهَى نَسَبُهُ إِلَى الْعَارِفِ السَّيِّدِ آدَمِ الْبَنُورِيِّ ثُمَّ الْمَدَنِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى الْأَسْتَاذُ بِالْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِدَاهِلِ ، فَإِنَّهُ كَانَ عَمْدَتِي فِي ذَلِكَ وَأَمَّا الْفَاضِلُ الْأَفْخَمُ السَّيِّدُ أَحْمَدُ رِضَا نَازِمُ الْمَجْلِسِ الْعَلِيِّ فَهُوَ أَوَّلَى الرِّجَالِ بِأَنْ أَشْكُرَهُ فَإِنَّهُ نَظَّمَ أَمْرَهُ وَكَابَدَ الْمَشَقَّةَ فِيهِ .

الْفَاضِلَانِ قَدْ قَاسِيَا عَنَاءً بِالْعِلْمِ فِي تَصْحِيحِ الْأَصُولِ وَإِزَالَةِ تَشْوِيهِهَا بِمَا تَيْسِرُ لَهُمْ فَأَشْكُرُ هَؤُلَاءِ النُّفُوسَ الزَّكِيَّاتِ وَجَمِيعَ مَنْ أَعَانُونِي فِي أَمْرِي بِجَمَائِعِ قَلْبِي وَأَقُولُ لَهُمْ غَاطِبًا وَحَيَا اللَّهُ الْمَعَارِفُ

أَفَادَتَكُمْ النِّعْمَاءُ مِنْ ثَلَاثَةِ يَدَيِ لِسَانِي وَالضَّمِيرِ الْمَحْجَبِ  
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَآخِرًا

عَمْدُ بَدْرِ عَالَمِ الْمِيرَتِي عَفَا اللَّهُ عَنْهُ  
(مُؤَلَّفُ فَيْضِ الْبَارِي عَلَى صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ)

قد كنت أنشأت أبياتاً إظهاراً للأريحية التي أخذتني عند مطالعة مواضع كثيرة من «فيض الباري»  
أ إلى إبراز طربي وأريحيتي لا أرى بأساً في إيرادها هنا لتثل للناظرين صورة إجمالية من الكتاب  
سهل أمره .

هَبْ النسيم على القلوب ومالا	فترحل الحزن المقيم وزالا
فلنق الصديع واطمأن ممرس	مما يُعاني في الرحيل كلالا
جاء الشير فظلت أطرب بهجة	ورجوت من ليلي الحديث وصالا
فالقلب يطرب والميوت قريرة	دنت المني للطالبين منالا
قد فاض من فيض الإله سحاب	يشقى القلوب زلماً سلسالا
أملى الامام الشيخ أنور علمه	من صدره متدفقاً فأسالا
فجرت ينابيع الحديث بدرسه	والله أجرى فيضه يتوالى
قد نث في درس الصحيح كنوزه	تقنى محاييج العلوم عيالاً
حكّم يمانية تمور عيونها	تسقى العطاش إلى الحديث زلالا
دُرر ليفتخر الأنام بنظلمها	غرُر زَهَتْ للناظرين جلالاً
عقد فريد في الشروح كأنه	بدر تلالاً في الدجى جوالا
شرح تبدى في الشروح كأنه	برق تألق في الدجى وتلالا
يحوى معارف حجة وعوارفا	واطاماً وطرائقاً تمالا
وحقائقاً ودقائقاً ورفائقا	وبدائماً وروائماً تسوالى
وجواهرها وزواهر مزدانة	ومنارة للحائرین ضلالا
فالشيوخ أنور باليسيط علومه	كالشمس في كبد السما تلالا
شيخ إمام العصر مُسند وقته	ما جاء من هو مثله أجيالا
وحديثه في العلم صحّ مسلسلا	وقفا ورفقاً مُسندا إرسالا
محر الحقائق والمعارف كلها	قد نال من سند العُلا مانالا
وتواترت أخباره مرفوعة	حفظاً وفهماً دقة وكالا
وريع تقى زاهد متواضع	أضحى لنا للغابرين مثالا
أحيا الحديث إذا تقادم هذه	بِعهاد منزلته الغزار فسالاً

فتح الحياة واستحث عزائما  
 قَاهَتْزُ قلب ميت من روحه  
 واشتت من فضل قفل في شأنه  
 قد نال منزلة تُكلّ خيالا  
 لاغرو أعطاه الإله شمائلا  
 وفضائلا سبجانه وتعالى  
 هذا الإمام الشيخ أخرج دُرهُ  
 بجناه فبيانه يتتالي  
 فأبشّر بذا للضنون والعلق النفيد  
 س الجوهر الغالي فزُ نوالا  
 شكرا لجامعه وشاعب صدعه  
 قاسى العناء له فبث مقالا  
 لاغرو جامعه ذكى فاضل  
 قد نال مما يرتضيه منالا  
 فتسابت أفكاره في ضبطه  
 فخرى الإله الحق بذل جهوده  
 وجزى الإله من سعى في نشره  
 ثم الصلاة على النبي للصطفى  
 وآله مع محبه وتبعه  
 للقاعدين من اللآء ملا  
 واحث أنضاء الجهود كمال  
 نال منزلة تُكلّ خيالا  
 وفضائلا سبجانه وتعالى  
 بجناه فبيانه يتتالي  
 س الجوهر الغالي فزُ نوالا  
 قاسى العناء له فبث مقالا  
 قد نال مما يرتضيه منالا  
 فخرى الجزاء في الجنان مالا  
 بكتابة وطباعة مبدالا  
 ليلاً نهارا بكرة أصالا  
 ماسار بدر في السما وتلالا

محمد يوسف البنورى

عفا الله عنه

## فهرست المقدمة

- ١٢ مقدمة بقلم البنوري في تطور نشر الحديث في البلاد وترجمة إمام العصر صاحب فيض الباري  
 بيان استتارة أرجاء الأرض بنور الاسلام وشرح قوله صلى الله عليه وسلم : لا يبقى بيت  
 وبر ولا مدر الخ . . . . . ١٢  
 إشارة إلى تفسير قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية وإشارة إلى صفات الصحابة  
 وجهدهم في نشر الدين والعلم في أقطار الأرض . . . . . ١٣  
 بيان ذكر المحدثين ، ورواة الحديث ، وابتداء عهد تدوين الحديث . . . . . ١٤  
 بيان طائفة من حفاظ الحنفية ، . . . . . ١٤  
 حفاظ الشافعية والمالكية والحنابلة . . . . . ١٥  
 بلاد الهند وعلم الحديث والمحدثون في الهند . . . . . ١٥  
 ترجمة إمام العصر صاحب الفيض بكلمة موجزة جامعة . . . . . ١٧  
 بيان آدابه في تدريس الحديث . . . . . ٢٠  
 بيان آدابه المختصة بدراسة صحيح البخاري . . . . . ٢٢  
 « ميزة شرحه في أحاديث الأحكام . . . . . ٢٣  
 مؤلفاته في الحديث . . . . . ٣٥  
 أسانيده في الحديث وبيان أن الاستاد الأول له طرق . . . . . ٢٦  
 صورة إجازة الشيخ المحدث محمود حسن الديوبندي . . . . . ٢٧  
 « صورة إجازة الشيخ المحدث الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي . . . . . ٢٨  
 « إجازة الشيخ حسين جسر الطرابلسي . . . . . ٢٩  
 تبصرة بكتاب فيض الباري على صحيح البخاري وبيان عظم اعتناء الأمة بالصحيح . . . . . ٣٠  
 مقدمة لمباحث مهمة من كلمات إمام العصر صاحب « فيض الباري » . . . . . ٣٣  
 نبذة من ترجمة الإمام البخاري . . . . . ٣٣  
 شرح الإمام البخاري في صحيحه . . . . . ٣٤  
 تحقيق كون الحديث على شرحه . . . . . ٣٦  
 ذكر نسخ صحيح البخاري وشروحه . . . . . ٣٧  
 أهم شروح الصحيح وبيان خصائصها . . . . . ٣٨  
 تعداد أحاديث الصحيح . . . . . ٣٨  
 تحقيق تراجم أبوابه . من كلام إمام العصر . . . . . ٤٠

۴۳	ملقطات من فتح الباری ، ما يتعلق بالتراجم ( من الجامع )
۴۴	الكلام على المترجم له والمترجم به
۴۵	بحث أن حديث الصحيحين يفيد القطعية
۴۷	تحقيق جوار الزيادة على الكتاب بأخبار الآحاد
۴۹	تكملة لهذا التحقيق
۵۱	بيان الفرق بين التخصيص والزيادة
۵۲	بيان حكم التعارض من الترجيح أو النسخ
۵۴	بيان النسخ قبل العمل
۵۶	بحث أن أفعال الله معللة بالنايات لا بالأغراض ومع هذا فلا يستلزم الاستكمال بالغير
۵۷	مراتب الصحاح وبيان مذاهب مؤلفي الصحاح
۵۸	بيان تحقيق المناط وتفرجه وتنقيحه والفرق بين القياس والتقيح
۶۱	بحث قطعية العام
۶۱	بيان الفرق بين المدلول والغرض
۶۲	العموم المقصود وغير المقصود
۶۳	تخصيص العام بالرأى
۶۳	العموم في الأزمنة والأمكنة
۶۳	مراتب المسمى والفرق فيها
۶۴	تحقيق الاستدلال بالمفهوم المخالف
۶۴	لام الجنس ولام الاستغراق
۶۵	تقسيم العوالم وبيان أن عالم المثال عند الصوفية هو عالم الأرواح
۶۶	إن الإجمال ربما يكون باعتبار مراد المتكلم
۶۶	كلمات من جامع فيض الباری في بيان دأبه في الجمع والتأليف وإيماض إلى مآثر إمام العصر
۶۷	رحمه الله تعالى
۷۱	بيان أن فيض الباری جمع لآمالی إمام العصر ولا مخلص للجامع من العثرات في الضبط
۷۲	بيان الحاجة إلى التعليق عليه وتسميته بالبدر الساری
۷۴	كشف المصطلحات وبيان الرموز
۷۶	قصيدة للجامع فيض الباری تحديثاً بنعمة ربه وتوفيقه لإياه لذلك
۷۷	صورة أجازة كتبها إمام العصر لعزيلة الجامع
	كلمة لمحقق العصر العثماني في تقييد فيض الباری

## فهرست أبحاث فيض الباري

على شرح صحيح البخاري

- ١ تحقيق أن حديث الابتداء بالبسملة وحديث الابتداء بالتحميد حديث واحد . . .
- ١ باب كيف كان بدء الوحي . . . . .
- ٢ تحقيق لفظ البدء والكشف عن معناه الذي أريد معنا . . . . .
- ٣ بيان دأب المصنف في إيراد الآيات القرآنية في الأبواب . . . . .
- ٣ بيان أن ترتيب أبواب البخاري ترتيب بديع . . . . .
- ٤ شرح حديث « إنما الأعمال بالنيات » على وفق الشارحين . . . . .
- ٥ بيان الفرق بين النية والإرادة . . . . .
- ٥ بيان أن كل فريق يحمل حديث النية على مسائلهم . . . . .
- ٦ بيان تحقيق المسائل التي تحتاج إلى النية واستيفاء القول فيه . . . . .
- ٧ الفرق بين الوسائل والمقاصد واشتراط النية في بعض أقسامها . . . . .
- ٩ بيان غرض الحديث الصحيح وإن ما يدكرونه لاسماس له بالحديث . . . . .
- ١٠ الفرق بين قوله « لكل امرئ » مانوى وقوله « إنما الأعمال بالنيات » . . . . .
- ١٢ هل يشترط سنوح الجزئيات لإحراز الثواب . . . . .
- ١٣ تحجير الشارحين في حذف قطعة من الحديث . . . . .
- ١٣ بيان وجه المناسبة بين الحديث وترجمة الباب . . . . .
- ١٤ حديث صلصلة الجرس . . . . .
- ١٤ تفسير آية الوحي إجمالاً . . . . .
- ١٥ التحقيق في أنه هل وقعت الرؤية ليلة المراج وهل جمع معها الكلام أيضاً . . . . .
- ١٩ شرح قوله أحياناً يأتي كصلصلة الجرس . . . . .
- ٢١ الحديث الثالث وتحقيق أن الرؤيا تكون بين النوم واليقظة . . . . .

- ٢٢ ..... رؤيا الأنبياء عليهم السلام
- ٢٢ ..... تحقيق رؤيا ابراهيم عليه السلام في دبح ولده -
- ٢٢ ..... اجتهاد النبي
- ٢٣ ..... قول ابراهيم عليه السلام « هذا ربي » كان حكايته عن اشتغالاته التدريجية الفكرية
- ٢٥ ..... الكلام في أن أول السور نزولا سورة اقرأ والجواب عما روى بخلافه
- ٢٥ ..... التسمية جزء من كل سورة أولا
- تحقيق قوله صلى الله عليه وسلم لقد خشيت على نفسي - والذب عما عرض لبعض
- ٢٦ ..... الملاحدة على أبسط وجه في الهامش
- ٣١ ..... تحقيق كون عيسى عليه الصلاة والسلام ناسخا للدين الموسوى على خلاف ما ادعته النصارى
- ٣٢ ..... تحقيق إسلام ورقة
- تحقيق الفرق بين القصر والنحت وأن قوله تعالى وربك فكبر قصر أو نحت واه يقيد
- ٣٢ ..... إيجاب خصوص صيغة التكبير أولا
- ٣٣ ..... الصلاة فريضة منذ شرعت
- ٣٤ ..... تحقيق المتابعة
- ٣٥ ..... لفظة نظر إلى تفسير قوله تعالى لتجلببه وتحقق ربط قوله تعالى لا تحرك به لسانك الخ بما قبله
- ٣٦ ..... إعراب أجد ما يكون والفرق بين قولهم أعجبنى أن تقومك وقولهم أعجبنى قيامك
- ٣٨ ..... أقسام الاشراف
- ٣٨ ..... اطلاق الصلاة في الحقيقة المعبودة حقيقة
- ٣٩ ..... السكنة في الجمع بين اسم الله والرحمن في التسمية
- ٣٩ ..... التفتيش في قوله اسلم تسلم
- ٤٠ ..... تحقيق لفظ اليريسين من الطحاوى - في الهامش
- ٤١ ..... كيف قوله صلى الله عليه وسلم سواء بيننا وبينكم مع شركهم البواح
- ٤٢ ..... معنى قوله صاحب ايلاء وتحقيق جواز الجمع بين معاني المشترك
- ٤٣ ..... تأثيرات التجوم
- ٤٣ ..... تحقيق السجدة في نبي اسرائيل

### (كتاب الايمان)

الايمان ومعناه اللغوى - ذكر كلام الشيخ رحمه الله تعالى في باب الايمان مع غاية



- ٤٤ . . . . .
- ٤٦ . . . . .
- اختلاف صدر الشريعة والفتازاني في التصديق وكذا اختلافه مع شيخ التسليم وتحقيق القول الصواب - وماذا أراد الفقهاء من اشتراط الاقرار والشيخ الروي من التسليم وصدر الشريعة من التصديق الاختياري وانهم كلهم راموا مورداً واحداً للاختلاف بينهم بعد التحقيق وهذا المبحث من فائس هذا المجموع . . . . .
- ٤٧ . . . . .
- ٤٨ . . . . .
- ٤٩ . . . . .
- الجواب عما يرد على الفقهاء والمتكلمين من حكمهم بالكفر من بعض أفعال الكفر مع وجود التصديق والاقرار . . . . .
- ٥٠ . . . . .
- ٥٠ . . . . .
- تحقيق قول الامام الهمام أبي حنيفة النعمان ان الايمان معرفة وان تلك المعرفة غير التي قالها جهم . . . . .
- ٥٢ . . . . .
- ٥٢ . . . . .
- المعرفة شرط في الايمان أم لا . . . . .
- ٥٣ . . . . .
- ٥٣ . . . . .
- قول البخاري الايمان قول وعمل . . . . .
- ٥٤ . . . . .
- تعدد الاصطلاح في الارجاع . . . . .
- ٥٥ . . . . .
- شرح قول المحدثين الايمان قول وعمل وهذا البحث مهم . . . . .
- تحقيق جزئية الاعمال للايمان وان النسبة بينهما كذنب النملة إلى الشجرة أو كالأصل إلى الفرع . . . . .
- ٥٧ . . . . .
- الزيادة والنقصان في الايمان وتحقيق كون نفيهما من مقولة الامام الاعظم . . . . .
- ٥٩ . . . . .
- الزيادة والنقصان في الايمان يحتمل أربعة معان . . . . .
- ٦٠ . . . . .
- أول من تكلم في زيادة الايمان ونقصانه باعتبار نفس التصديق القاضي أبو بكر الباقلاني . . . . .
- ٦٠ . . . . .
- الجواب عن زعم أن نفيهما عن الايمان لاستحالة التشكيك في الماهيات أو لكون النقصان في التصديق يوجب ثبوت الشك وكشف المخالطة فيه . . . . .
- ٦١ . . . . .

- ماذا أراد السلف من مقولاتهم الإيمان يزيد وينقص وماذا فهم منها الناقلون ..... ٦٢
- الاختلاف في نبي الزيادة والنقصان أو ثبوتها ليس اختلافاً لفظياً كما قرروه فإنه لا يرجع إلى طائل ..... ٦٤
- صرح الحافظ ابن تيمية بكون مقولة الامام الاعظم رحمه الله تعالى من بدعة الألفاظ فقط مع صحتها في نفسها ..... ٦٤
- جواب الامام الاعظم رحمه الله تعالى عن الآيات التي تدل على ثبوت الزيادة في الإيمان إذا كان الاختلاف في ثبوت الزيادة والنقصان وتقييمها اختلاف الأنظار فليعلم أن أي النظرين أنفع وأي النظرين أوقع ..... ٦٥
- تقرير الاختلاف بعبارة أوضح من الهامش ..... ٦٦
- تمة في بحث الزيادة والنقصان ..... ٦٦
- حل الإيمان ..... ٦٧
- فائدة في حقيقة القلب وكونه منكوساً وكونه في يسار الإنسان ..... ٦٧
- النسبة بين الاسلام والإيمان وتحقيق الشيخ رحمه الله تعالى في ذلك ..... ٦٨
- بحث في معنى الضرورة ..... ٦٩
- تحقيق معنى الضرورة وإن الانسب بنظر الفقهاء حذفها من حد الإيمان ..... ٦٩
- أقسام التواتر على نهج بديع ..... ٧٠
- أقسام الكفر وراجع تعريف الزنديق من الهامش فإنه مهم ..... ٧١
- باب قول النبي صلى الله عليه وسلم في الاسلام على خمس النخ ..... ٧١
- إيضاح جواب الامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى عن الآيات التي تدل على زيادة الإيمان ..... ٧٢
- هل ينفع استغفار الكفار شيئاً ..... ٧٦
- باب أمور الإيمان ..... ٧٦
- تحقيق أن الصلاة عبارة عن سائر أفعالها لأن الأركان فقط كما ذهب إليه الشيخ ..... ٧٧
- ابن الهمام رحمه الله تعالى ..... ٧٧
- تمثيل الأعمال بالشعب في الحديث لا ينحصر في مراد الشافعية ..... ٧٨
- باب المسلم من سلم الخ ..... ٧٩

۸۰	باب اُی الاسلام
۸۰	الاجوبۃ الی ذکر ت عما یرد علی الحدیث المذكور
۸۱	قوله « السلام علیکم » هل یفید الفصر تحقیق ذلك
۸۲	باب من الایمان
۸۲	باب حب الرسول من الایمان
۸۳	الحب کالحیاء لا ینقسم إلی طبعی وعقلی أو شرعی وعرفی
۸۴	باب حلاوة الایمان
۸۵	باب علامة الایمان
۸۵	تفسیر قوله تعالى والذین تبوءوا الدار والایمان
۸۶	الحدود کفارات أم لا وتحقیق القول فی ذلك وهذا البحث من نفائس هذا المجموع
۹۰	القول الفصل فی ذلك
۹۳	باب من الدین الفرار من الفتن
۹۴	باب قول النبی صلی الله علیه وسلم انا أعلمکم بالله الخ
۹۵	مأمنی قوله قد غفر الله لك النع والخلاف بین الأشاعرة والماتریدية فی وقوع الصغائر من الانبیاء علیهم السلام والجواب المرضی عند الشیخ رحمه الله تعالى عن الآیات الی تدل بخلافه الجواب عن قوله لیغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الانبیاء علیهم السلام مغفورون کلهم فما معنی التخصیص وأن المغفرة تقتضی سابقية الذنوب فما معنی قوله وما تأخر
۹۶	باب من كره أن یرود
۹۷	باب تفاضل أهل الایمان فی الاعمال وهذا الباب یشتمل علی بعض المباحث المهمة من الایمان
۱۰۴	الحكمة فی الاقتصار علی كلمة التوحید فی نحو حدیث من قال لا إله إلا الله دخل الجنة
۱۰۵	باب انبیاء من الایمان
۱۰۶	باب فان تابوا وأقاموا الصلاة الخ
۱۰۸	تحقیق وجه الخلاف بین أبی بكر وعمر رضی الله عنهما فی قتال المرتدین وهو مهم
۱۰۹	باب من قال إن الایمان هو العمل
۱۱۰	باب إذا لم یكن الإسلام علی الحقيقة
۱۱۰	تحقیق قول البخاری علی ما نقله السفارینی إن الإسلام من خوف القتل لا یعتبر عنده
۱۱۲	حكمة جبر النبی صلی الله علیه وسلم إطلاق اسم الایمان علی جعلیل رضی الله عنه مع كونه مؤمنا

۱۱۳	باب إفضاء السلام الخ
۱۱۳	باب كفران العشير الخ
۱۱۸	باب المعاصي من أمر الجماعة الخ
۱۲۰	سب الصحابة رضى الله عنهم فسق أو كفر وهل يكفر الروافض الملاعنة
	وجه الجمع بين قوله تعالى لا تزر وازرة وزر أخرى وبين قوله تعالى إني أريد أن تبوء
۱۲۱	بائمي وأهلك فتكون من أصحاب النار —
۱۲۱	باب ظلم دون ظلم
۱۲۲	تفسير قوله تعالى إن الشراك لظلم عظيم مع تحقيق ما يحتاج من الأحاديث التي وردت في نزوله
۱۲۴	باب علامة النفاق
۱۲۵	باب قيام ليلة القدر
۱۲۵	هل المراد من القيام قيامه في الصلاة أو ترك الهجوع مطلقا
۱۲۵	قائدة مهمة في معنى الاحتساب
۱۲۶	باب الجهاد من الإيمان
۱۲۷	حرف «و» أو «لا» يقتضى تغاير حقيقة المتعاطفين
۱۲۷	تفسير قوله تعالى لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً
۱۲۷	باب الدين يسر
۱۲۷	ما وجه التقابل بين الخنفية واليهودية والنصرانية
۱۲۸	تحقيق الصائبين وراجع تفصيله من الهامش فانه من أعز مباحث هذا المجموع
۱۳۱	ما المراد من قوله سددوا وقاربوا
۱۳۱	باب وما كان الله ليضيع إيمانكم الخ
	بحث أنيق في استقبال الكعبة المكرمة واستقبال بيت المقدس وهل كانا قبلتين من
۱۳۲	ده الامر وهل النسخ وقع مرة أو مرتين
۱۳۳	تحقيق أول صلاة صليت نحو الكعبة المكرمة بعد نزول النسخ
	ما وجه كفارة النصارى من نسخ بيت المقدس قبله فان قبلتهم كانت بيت لحم دون
۱۳۴	بيت المقدس
۱۳۵	باب حسن إسلام المرء
۱۳۵	وجه الجمع بين حديث كون الاسلام هادماً للمسبق وبين حديث يدل على مؤاخذه الأول والآخر

- هل تعتبر بطاعات الكفار وقرباهم عند الله تعالى والرد على ما أول به النووي كلام  
 الفقهاء وهو مهم ..... ۱۳۶
- باب أحب الدين ..... ۱۳۶
- تأويل قوله صلى الله عليه وسلم إن الله لا يمل ..... ۱۳۶
- باب زيادة الإيمان ونقصانه — وقد مر تحقيقه وتفصيله تحت باب تفاضل أهل الإيمان  
 في العمل ..... ۱۳۷
- باب الزكاة من الإسلام ..... ۱۳۷
- تحقيق الاجوبة عما يرد على قوله والله لا أزيد على هذا ولا أنقص ..... ۱۳۷
- استدلال صاحب البدائع على أن النفل يلزم بالشروع وهو أحسن ما استدله على هذا المطلب ..... ۱۳۸
- الاجوبة عن الحلف بغير الله وتحقيق الكلام فيه وراجع التفصيل من الهامش . . ۱۳۹
- اختلاف ابن الممام مع ابن نعيم فيما يثبت السنة والرجوب ومحاكمة الشيخ بينهما ..... ۱۴۰
- باب اتباع الجنائز ..... ۱۴۱
- الإساءة مرتبة بين كراهة التزیه والتحريم عند صدر الإسلام أبي اليسر . . . ۱۴۲
- باب خوف المؤمن أن يحبط عمله الخ ..... ۱۴۲
- أقوى شبه المعتزلة والجواب عنها ..... ۱۴۲
- أقوى شبه المرجئة والجواب عنها ..... ۱۴۳
- هل يجوز الاستثناء في الإيمان وراجع تفصيله من الهامش وكذا تفصيل مسألة الموافاة منه ..... ۱۴۳
- هل يجوز القول بأن إيماناً كإيمان جبرئيل وتحقيق الخلاف في ذلك . . . . ۱۴۴
- المراد بإحياء ليلة القدر إحياء العشر كلها دون الأونار منها بخصوصها كما زعموا . . ۱۴۶
- باب سؤال جبرئيل عليه الصلاة والسلام ..... ۱۴۶
- الفرق في الجواب عن الإسلام والإيمان في حديث جبرئيل على خلاف شاكلة الجواب  
 لو قد عبد القيس وتحقيقه من نفائس هذا المجموع ..... ۱۴۷
- الاعتقاد بقاء الله عز وجل ليس في أحد من الأديان غير الأديان السماوية . . . ۱۴۸
- ليست بين الدنيا والآخرة مسافة ..... ۱۴۸
- شرح الاحسان واختلاف الحافظ ابن حجر والنووي وشرحه وبسطه . . . . ۱۴۹
- الفرق بين الطريقة والشرعة والحقيقة . . . . . ۱۵۰
- وجه قوله خمس لا يملهن إلا الله ونسكت التعبير بالمفاتح في قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب ..... ۱۵۱

١٥٢	باب فضل من استبرأ النخ
١٥٣	شرح قوله الحلال بين والحرام بين النخ
١٥٣	تحقيق لفظ المشتبهات
١٥٤	تفصيل نسبة القلب مع سائر الأعضاء
١٥٥	باب أداء الخمس من الإيمان
١٥٥	اشتهار ربيعة بريعة الخيل ومضر بمضر الخمر
١٥٦	الفرق بين الواحد والاحد
١٥٧	باب ما جاء ان الأعمال بالنية الخ
١٥٨	باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة
١٥٨	تعريف الطرفين بقيد القصر واختلاف التفتازاني والرخشري في ذلك
١٥٩	تحقيق الشاه عبد العزيز في الإيمان

## ١٦١ ( كتاب العلم )

١٦١	سر الخلافة وان فضل آدم عليه الصلاة والسلام كان لأجل العلم أو لأجل العبودية
١٦٢	صفة الإمامة
١٦٢	قوله إذا وسد الأمر إلى غير أهله وحكايات عديدة في ذلك
١٦٤	الفرق بين أخبرنا وحدثنا وتحقيق القول فيه - باب القراءة والعرض النخ
١٦٥	الخلق يكون من كتم العدم
١٦٦	صرح الحافظ ابن تيمية بأن قدم العالم لم يذهب إليه أحد من الفلاسفة غير أرسطاطاليس
١٦٦	العرش حادث عند الحافظ ابن تيمية أيضاً
١٦٦	باب ما يذكر في المناولة
١٦٧	تحقيق قول الفقهاء الخط يشبه الخط
١٦٧	( فائدة ) في جلالة قدر الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى
١٦٧	معنى الحتم في العهد القديم
١٦٧	( فائدة ) في ذكر التصانيف من أصول الحديث
١٦٧	تحقيق قوله أنا عند ظن عبدي بي النخ

١٦٨	باب رب مبلغ النخ
١٦٨	باب العلم قبل القول والعمل النخ
	( فائدة ) في نبذة من تذكرة الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وبعض الائمة وان
١٦٩	يحيى ابن سعيد وابن معين كانا حنفيين
١٧٠	باب من جعل النخ
١٧١	باب من يرد الله به خيراً النخ
١٧١	ما المراد من قوله إنما أأقسم والله يعطى
١٧١	تحقيق قوله لن تزال من أمتي طائفة النخ
١٧٢	باب الاضبطاء في العلم النخ
١٧٢	تفسير الحكمة
١٧٢	( فائدة )
١٧٣	الفتوى غير القضاء
١٧٣	باب ما يذكر في ذهاب موسى النخ
١٧٣	تحقيق نسبة النسيان إلى الشيطان
١٧٤	بعض فوائد قصة موسى عليه الصلاة والسلام والخضر عليه السلام
١٧٥	تحقيق نقط « غير » وانه قد يكون للاستثناء وأخرى للصفة وإيضاح الفرق بينهما
١٧٥	الكلام في السرة
١٧٦	باب الخروج في طلب العلم الخ
١٧٧	باب رفع العلم
	الرأى في السلف والفقهاء - ووجه اشتهاار الأحناف بأهل الرأى - ومن هو مؤسس
١٧٧	أصول الفقهاء
	الجمع بين حديث البخارى أن العلم يرفع ورفع العلماء وبين حديث ابن ماجه أنه ينتزع
١٧٧	من الصدور انتزاعاً
١٧٧	الجمع بين قوله في اشرط الساعة ويقل العلم وفي نسخة النسائي « يكثر العلم
١٧٨	باب فضل العلم الخ
١٧٨	ليث بن سعد كان حنفياً
١٧٩	( حكاية ) ذكرها الشيخ الأكبر في بقيق بن مخلد
١٧٩	باب الفتيا

١٨٠	وجوب الترتيب بين أفعال الحج يوم النحر والجواب كل عن قوله أفعل ولا حرج
١٨٠	هل يعتبر الجهل عذراً عند الأحناف وتحقيق القول فيه
١٨١	باب من أجاب الفتيا
١٨١	الإشارة حجة في المعاملات أم لا
١٨٢	الذكر لا يفسد الصلاة بحال
١٨٢	رؤية الجنة والنار كانت من عالم المثال وتفصيل العوالم وأحوال الوجود
١٨٢	تحقيق لفظ المسيح
١٨٣	هل القبور معطلة عن الأفعال وإن أشبه شيء بالحياة البرزخية النوم
	تحقيق أن السؤال في القبر يكون من المناق أو من الكافر أيضاً وبسطه من الهامش
١٨٣	فراجع فإنه مهم
١٨٦	باب الرحلة
١٨٧	الفرق في معنى الديانة والقضاء وأنه من المباحث المختصة من هذا المجموع
١٨٩	باب الغضب في الموعظة الخ
١٩٠	هل يجوز الاستمتاع للغي من الاقامة وتحقيق القول فيه
١٩٠	السر في قوله سلوني
١٩١	باب من أعاد الخ
١٩٢	باب تعليم الرجل الخ
	شرح قوله ثلاثة لهم اجران - رجل من أهل الكتاب الخ وتحقيق أن الاجرين إنما هما
	على العاملين وأنه ما المراد من أهل الكتاب والاشكال فيه والجواب عنه وهذا المبحث من
١٩٣	أهم المباحث
١٩٦	المراد من عموم البعثة وتحقيق عموم الدعوة وهو مهم جداً
١٩٨	باب عظة العلم
١٩٨	معنى قوله أسعد الناس لشفاعتي الخ
١٩٩	باب كيف يقبض العلم الخ
١٩٩	باب يجعل الخ
٢٠٠	باب من حوسب الخ
٢٠٠	هل يجوز تغيير عنوان القرآن للتفهيم



۲۰۰	باب لیبلغ الشاهد الغائب النع
۲۰۱	تحقیق القول فین جنی عارج الحرم ثم التجأ بالحرم
۲۰۱	باب اثم من کذب النع
	مکی بن ابراهیم حنفی وان ابا حنیفة نابی وتذکرۃ بعض الائمة رحمهم الله تعالى - الجع
۲۰۲	بین کنية النبی صلی الله علیه وسلم ورمعه المبارک
۲۰۲	شرح قوله من رآنی فی المنام النع وهو مهم وان الحديث ینى على التقسیم الثلاثی
۲۰۶	باب کتابۃ الحديث النع
۲۰۷	أول کتاب جمع فی الحديث
۲۰۸	تأویل قوله لا یقتل مسلم بکافر وتقریره من جانب الحنفیة
	الصحیفة الیی كانت عند أنى بکر وعمر رضى الله عنهما كانت فیها أحكام الزکاة
۲۱۳	حسب مذهب الحنفیة
۲۱۴	باب العلم والعظة الخ
۲۱۴	تجسد المعانی وتعدد أسماء الوجود
۲۱۵	باب السمر بالعلم النع
۲۱۵	شرح قوله من لم یؤمن بالقرآن
۲۱۵	شرح قوله لا یبقی
	تحقیق الركعات الیی صلاها النبی صلی الله علیه وسلم فی بیت میمونة رضى الله عنها فی
	حدیث ابن عباس رضى الله عنه على خلاف ما فهمه الحافظین حجر رحمہ الله تعالى وان
۲۱۶	الوتر فیها ثلاث بتسلیمۃ واحدة والجواب عما ذكره الحافظ
۲۱۸	تحقیق الركعتین بعد الوتر ومعنی آخریة الوتر
۲۱۹	باب حفظ السلم
۲۱۹	ماذا مراده من قوله فما نسیت بعد
۲۱۹	باب الانصات للعلماء . ومعنی الانصات
۲۱۹	باب ما یتستحب للعالم
۲۲۰	التکوین لا یساوق التشریع دائما
۲۲۱	باب من سال وهو قائم الخ



- ۲۳۶ باب لا تقبل صلاة بغير طهور .....  
تحقیق معنی القبول وان الطهارة شرط بصحة الصلاة بالإجماع وما نسب إلى مالك  
رحمہ اللہ تعالیٰ خلاف التحقيق وتفصيلہ من الهامش
- ۲۳۷ باب فضل الوضوء .....  
التحقیق أنه لم يكن على نبي إسرائيل إلا صلاتان لا كما في اليساوي أنها كانت خمسين  
ماوجه اختصاص التحجيل بهذه الأمة مع ثبوت الوضوء في الأمم السالفة ..
- ۲۳۷ رواية أبي نعيم في صفات هذه الأمة وما عند الدارمي .....  
الوضوء في الأمم السالفة كان على الأحداث وفي هذه الأمة على الصلاة وهو معنى  
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ألغوا عنه خلافة من الهامش
- ۲۳۸ حكمة الوضوء وحكمة مسح الرأس .....  
باب لا يتوضأ من الشك الخ
- ۲۳۹ باب التخفيف .....  
ما الوضوء الخفيف
- ۲۴۰ حكمة ذكر الرأس الممسوح مع الأرجل المفسولة .....  
عنوان القرآن أيضاً لا بد أن يكون معمولاً به ولو في مرتبة كقوله تعالى وثقه المشرق  
والمغرب الخ
- ۲۴۰ باب إسباغ الوضوء الخ .....  
استباط وجوب تأخير المغرب في المزدلفة
- ۲۴۲ الفرق بين الجمع في عرفة وبين الجمع في المزدلفة .....  
أن صلى أحد المغرب في عرفة يعيدها قبل طلوع الفجر من يوم النحر فإن لم يعدها  
حتى طلع الفجر فإنه لا يعيدها بعدها
- ۲۴۲ من مسائل الجمع أنه لا يصلح بينها شيئاً وليست تلك المسألة إلا في المناسك للعارف  
الجامع رحمہ اللہ تعالیٰ
- ۲۴۲ باب غسل الوجه - معنى رش الرجل - .....  
باب التسمية على كل حال الخ
- ۲۴۳ الامام البخاري رحمہ اللہ تعالیٰ كيف أنكر القياس مع كثرة قياساته في جامعہ والجواب عنه



- باب لا یستنجی بروت . . . . . ٢٥٩
- مسئلة التلیث والایثار فی باب الاستنجاء وإفراط الحصوص وتقریط الحنفیة رحمهم الله تعالى وتحقیق المعنی فی الأثریة والتلیث وما هو الفصل فیہ ولا تجد تقریرها ألفت من هذا المجموع إن شاء الله تعالى . . . . . ٢٦٠
- تحقیق معنی الرکس وأنه حجة للحنفیة رحمهم الله تعالى علی نجاسة الأذبال مطلقاً بخلاف الرجس . . . . . ٢٦١
- باب الوضوء مرة مرة . . . . . ٢٦١
- باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً . . . . . ٢٦٢
- معنی قوله لا یحدث فیها نفسه الخ وتحقیق وعد المغفرة . . . . . ٢٦٢
- باب الاستنثار . . . . . ٢٦٢
- باب الاستجمار وترأ . . . . . ٢٦٣
- شرح قوله إذا استیقظ أحدکم الخ وفیه عدة مباحث مهمه . . . . . ٢٦٣
- والحدیث حجة لنا فی مسائل . . . . . ٢٦٤
- نبذة من مسألة المیاء وهی مع وجازتها عزیزة إن شاء الله تعالى . . . . . ٢٦٥
- تردد الشیخ ابن الهمام فی حجة حدیث المستیقظ وازاحته من جانب الشیخ رحمه الله تعالى وكذا الجواب عما ذكره الحفاظ بن تیمیة . . . . . ٢٦٦
- الکراهة فی الماء من فروع النجاسة لا انها نوع مستقل کالکراهة فی الصلاة . . . . . ٢٦٧
- باب غسل الرجلین . . . . . ٢٦٨
- تحقیق مسح الأرجل . . . . . ٢٦٨
- باب المضمضة — . . . . . ٢٦٨
- باب غسل الاعقاب . . . . . ٢٦٩
- باب غسل الرجلین فی النعلین - والكلام علی حدیث المسح علی الجورین . . . . . ٢٦٩
- لم یبین ماوجه تصفیر ابن عمر رضی الله عنه لحیثه مع ورود النهی عنه . . . . . ٢٧٠
- الاهلال عند انبعاث الراحة . . . . . ٢٧٠
- باب التیامن فی الوضوء . . . . . ٢٧٠
- باب التماس الوضوء . . . . . ٢٧٠
- باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان . . . . . ٢٧١

- ٢٧١ ان الشرع يجب التحرز عن النجاسات في كل قت وهذا باب لم يتعرض اليه في الفقه  
٢٧١ تحقيق معنى النجس وعرف القرآن فيه . . . . .  
٢٧٢ مسألة سؤر الكلب - والكلاب فيها من جانب الاختلاف - وتأويل أحاديث التسييح  
٢٧٢ تأويل حديث أبي داود كانت الكلام تقبل وتدبر الخ وان الأرض تطهر باليس -  
٢٧٥ مختار البخاري في سؤر الكلب وتحقيقه عند الشيخ رحمه الله تعالى على خلاف الشارحين  
٢٧٦ باب إذا شرب . . . . .  
٢٧٦ ومن عادات البخاري انه قد يحذف اللفظ المشكل من الحديث عمداً . . . . .  
٢٧٦ الاحتياط في الطعام الذي طبخه الهند وسيون ومسئلة العبرة بالمحتملات - . . . . .  
٢٧٧ النكته في حلة صيد الكلب وانه ما الفرق بين المعلم وغير المعلم . . . . .  
٢٧٧ باب من لم ير الوضوء . . . . .  
٢٧٧ مسألة النواقض . . . . .  
٢٧٧ الجواب عن التكرار في آية الوضوء والتيمم - . . . . .  
٢٧٨ تنقيح الآئمة مناط القبض في آية الوضوء وان الملامسة هي الجماع عندنا - . . . . .  
٢٧٨ الخارج من غير السيلين عند كثير من السلف وتحقيق ذلك . . . . .  
٢٧٨ الرأي عند الشيخ رحمه الله في معنى الملامسة . . . . .  
بحث لطيف في أن مراتب الشئ لم يتعرض إليه الاصوليون وقد راعاه الشرع في غير  
واحد من المواضع وتفصيل ذلك وهذا بحث مهم يمر عليك فيما يأتي أيضاً -  
٢٨١ كيف تدل الشريعة على تلك المراتب . . . . .  
٢٨١ الجواب عن التكرار في الآية على مذهب الحنفية . . . . .  
٢٨١ الفقهية ليست داخلة تحت الاصلين الذين نقهما الحنفية لنقض الطهارة . . . . .  
الجواب عن الجمع بين المرض والسفر والايتان من العائط والملامسة في آية الوضوء  
٢٨٢ فإن المتعاطفات كلها ليست من جنس واحد . . . . .  
٢٨٢ استدلال الخصوم من قصة محبتي أصابه سهم فخرج منه الدم ومضى في صلاته والجواب عنه  
٢٨٤ السر في وجوب الوضوء من المذي وجوب الغسل من المني . . . . .  
٢٨٤ الإجماع منعقد على وجوب الغسل من المجاوزة وتحقيق مذهب عثمان رضى الله تعالى عنه  
٢٨٤ قوله كما يتروأ للصلاة يشير إلى أن للوضوء أنواعا عند الشرع خلافا لان تيمية .  
٢٨٤ باب الرجل يوضئ صاحبه - . . . . .

۲۸۵	نیزه من مسئلة المسح على العمامة
۲۸۵	باب قراءة القرآن بعد الحديث
۲۸۵	مسئلة مس المصحف للمحدث
۲۸۵	كلام السهیل فی تفسیر قوله لا یسه إلا المطهرون
۲۸۵	مسئلة الاضطجاع بعد سنة الفجر
۲۸۶	الجواب عن تطویل أبی حنیفة رحمه الله تعالى القراءة في ركعتي الفجر مع ورود الامر بالتخفيف
۲۸۶	باب من لم يتوضأ
۲۸۶	مسئلة الخطبة في الكسوف
۲۸۶	الرؤية غير المسلم
۲۸۶	باب مسح الرأس كله اختار فيه المصنف رحمه الله تعالى مذهب مالك
۲۸۶	انظار الأئمة في ذلك وليست المسئلة مبنية على معنى الباء كما قرروها - الاجمال في آية المسح
	تحقیق اسم ابي معقل - وأن الاستيعاب لم يكن شرطاً عند السلف - غسل اليدين قبل
۲۸۷	الوضوء من آداب المياه أو أحكام الصلاة
۲۸۸	التكرار في المسح
۲۸۸	الرد على كلام النووي حيث جعل الإقبال والادبار في من ضمير شعره
۲۸۹	باب استعمال فضل وضوء الناس الخ
۲۸۹	تحقیق نجاسة الماء المستعمل وطهارته وأن المطلوب هو الصيانة عنه ، الفرق بين مسحه
	ومسح برأسه
۲۹۰	باب من مضمض
	تحقیق الفصل والوصل في المضمضة والاستنشاق وتحقيق الشيخ رحمه الله تعالى في حديث
۲۹۱	عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنه وراجع الهامش
۲۹۴	باب مسح الرأس مرة الخ
۲۹۴	جزم المصنف رحمه الله تعالى لمذهب أبی حنیفة رحمه الله تعالى
۲۹۴	باب وضوء الرجل الخ
	وضوء الرجل والمرأة من انا ، واحد واستعمال أحدهما فضل الآخر وهو أحوذ بحث ورد
۲۹۴	في هذا الكتاب
۲۹۶	تحقیق قوله تعالى « جميعا »

۲۹۷	باب النسل والوضوء
۲۹۷	ما الحسنة فی عدد السبع فی القرب
	ذكر عدد صلواته صلى الله عليه وسلم فی مرض موته وخروجه فی المسجد وتحقیقه
۲۹۸	على خلاف ما اختاره الحافظ ابن حجر
۲۹۹	استنباط لطیف واستدلال منیف على ترك الفاتحة خلف الامام
۲۹۹	باب الوضوء بالمد - وتحقیق صاع الخفية رحمهم الله تعالى
۳۰۲	باب المسح على الخف الخ
۳۰۲	مسئلة المسح على العمامة وان التحقیق ان سنة التکلیل يتأدى به عندنا أيضا
۳۰۵	باب إذا أدخل رجله وهما طاهرتان
۳۰۵	باب من لم يتوضأ من لحم الشاة
۳۰۵	مسئلة الوضوء بما مسب النار
۳۰۵	الفرق بين مستحب الخواص ومستحب العوام
۳۰۵	المعنى الذى يوجب الوضوء فيما مسب النار
۳۰۵	ومن هذا الباب الوضوء من مس الذكر والمرأة والوضوء من لحوم الابل
۳۰۷	باب من مضمض من السوق
۳۰۷	حديث رد الشمس
۳۰۸	باب هل يضمن الخ
۳۰۸	باب الوضوء من النوم
۳۰۸	مأخذ الفقهاء لكون الاغماء والجنون ناقضين من القرآن
۳۰۸	تعيين مقدار الخشوع من النص
۳۰۹	باب الوضوء من غير حدث الخ
۳۰۹	باب من الكبائر ألا يستتر من بوله
۳۰۹	الدلیل على أن العذاب محسوس وأن عدم الاجتناب عن البول كبيرة
۳۱۰	الفرق بين الاستتار والاستزاه
۳۱۰	ما الاختصاص للبول فی عذاب القبر
۳۱۰	المراد من البول هو بول الإنسان أو مطلق البول



تحقیق المناط لتخفيف العذاب من القرمس	۳۱۱
مسئله الفاء الراحين على القبر وتفصيلها من الهامش	۳۱۱
هل ينقطع التسبیح عن الاشجار بعد یسها وأویل قوله تعالى وان من شیء الا یسبح بحمده	۳۱۱
الحائضه والحمار والكلاب لا تسبح ومن هنا عدت قاطعة للصلاة	۳۱۲
الاشیاء كلها تسبح من نوع تسبیحه	۳۱۳
تفہیم کیفیۃ عذاب القبر	۳۱۳
باب ما جاء فی غسل البول الخ	۳۱۳
تحقیق البول فی حدیث استزھوا من البول وأنه ماذا اختار المصنف	۳۱۳
تعدد المصدق للفظ واحد كالخمر ولم یقنه له أحد غیر محشی واحد للتوابع	۳۱۴
باب ترك الناس الأعرابی	۳۱۴
باب صب الماء على البول	۳۱۵
هل یشرط المدد للجریان أولا	۳۱۵
ترجمة لفظ الناحية وهو دليل للحنفية	۳۱۵
باب بول الصبیان	۳۱۵
المفعول المطلق قد یكون للتأکید وما ذكره ابن عصفور فی حاشيته كتاب سیویہ	۳۱۶
سهو من صاحب الدر المختار فی مسئلة غسل الثوب فی الأجانة	۳۱۶
تحقیق الطحاوی فی لفظ الرش	۳۱۶
باب البول قائما	۳۱۷
باب البول عند حاجة	۳۱۸
الکلام فی حال البول	۳۱۸
باب البول عند سباحة قوم	۳۱۸
معنی قرض الجلد فی الآمم السافقة	۳۱۸
باب غسل الدم - والدلیل علی أن المصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى نجاسة المی	۳۱۹
اللغة فی « استحاض »	۳۱۹
العنوان المعتد به فی الباب	۳۲۰
قوله فانه دم أسود یعرف معلومات وتفصیل الطحاوی فی مشکه من الهامش	۳۲۰
مسئله طهارة المستحاضة انها اعتبرت للصلاة أو الوقت وتحقیق القول فیہ	۳۲۲

۳۲۲	نظر الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى في أن طهارة المعنور للوقت . . . . .
۳۲۳	( تنبيه ) في دفع استبعاد الشوكاني . . . . .
۳۲۳	باب غسل المني الخ . . . . .
۳۲۳	تحقيق حديث عائشة رضي الله عنها ثم أراه فيه بقعة أو بقعا . . . . .
۳۲۵	باب أبوال الإبل النع . . . . .
	قال الشارحون ان البخاري رحمه الله تعالى اختار فيه مذهب الظاهرية وخالفهم
۳۲۵	الشيخ في ذلك . . . . .
۳۲۵	مسألة طهارة الأبول والأذبال ونجاستها . . . . .
۳۲۶	تحقيق حديث العرنين وان شرب الأبول كان للتداوى وفيه مباحث نفيسة . . . . .
۳۲۸	معنى الجمل زعم بعضهم انه ليس في الحرام شفاء . . . . .
۳۲۸	تفصيل مسألة الأذبال . . . . .
۳۲۹	تحقيق الصلاة في مريض الغنم على وجه بديع . . . . .
۳۳۰	المطلوب من هذه الآمة مراعاة الوقت وكان المطلوب في بني اسرائيل الأمكنة . . . . .
۳۳۱	باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء وتحقيقه على خلاف تحقيق الشارحين وفيه لطائف
	نبذة من مسألة المياه وتحقيق الإمام احمد رحمه الله تعالى في النجاسة الجمادة
۳۳۲	والذائبة ومختار البخاري رحمه الله تعالى . . . . .
۳۳۶	باب البول في الماء الدائم . . . . .
۳۳۶	اختلاف صنيع البخاري ومسلم إلى الصحيفة التي عندهما . . . . .
۳۳۶	الفرق بين الماء الدائم والراكد وهو مهم وملحوظ قوله ثم يغتسل فيه . . . . .
۳۳۶	النبى عن البول في الماء ثم الاغتسال منه ليس كالنبى عن البزاق في الماء . . . . .
۳۳۷	باب إذا ألقى على ظهر المصلى قدر . . . . .
	تحقيق صلاة النبي صلى الله عليه وسلم التي ألقى فيها على ظهره القدر وتمسك الخصوم
۳۳۸	وأجوبة الحنفية رحمهم الله تعالى والجواب المختار عند الشيخ رحمه الله تعالى . . . . .
۳۳۹	باب البزاق . . . . .
۳۳۹	باب لا يجوز الوضوء بالنيء . . . . .
	الاستدلال البديع على مسألة النيء والجواب عما يرد عليه وراجع التفصيل من
۳۴۰	الهامش وهذا أجود المباحث لاتجد مثله في الزبر إن شاء الله تعالى

۳۴۴	باب غسل المرأة أباحها الدم
۳۴۴	باب السواك
۳۴۵	باب دفع السواك
۳۴۵	نبذة من الكلام في معنى الرقيا
۳۴۵	تذكرة نسيم بن حماد والجواب عما قيل فيه وراجع كلام الخطابي من الهامش فانه أنفع
۳۴۵	نوم الانبياء عليهم السلام
۳۴۶	الرواية بالمعنى

### كتاب الغسل

۳۴۸	اشتراط الدلك في الغسل
۳۴۸	باب الوضوء
۳۴۸	باب غسل الرجل
۳۴۹	باب الغسل بالصاع
۳۴۹	باب الغسل مرة واحدة الخ
۳۴۹	باب من بدأ بالحلاب الخ
۳۵۰	باب المضضة والاستنشاق
۳۵۰	باب مسح اليد
۳۵۰	تذكرة الحميدي وأن البخاري ليس بشافعي وما يتعلق بالجرح في أبي حنيفة رحمه الله
۳۵۱	اقتداء الحنفى بالشافعي وهذا البحث مهم
۳۵۱	سهو من ابن نجيم وابن عابدين وبعض ما يتعلق بالتقليد والانتقال من مذهب إلى مذهب
۳۵۲	باب هل يدخل الجنب يده في الإناء
۳۵۴	باب تفريق الغسل
۳۵۵	باب إذا جامع
۳۵۵	تحقيق طواف النبي ﷺ على جميع نساؤه في ليلة
۳۵۵	تحقيق ما أوقى النبي ﷺ من القوة
۳۵۶	باب من تطيب
۳۵۶	باب من توضأ
۳۵۶	باب إذا ذكر في المسجد أنه جنب

تفسير قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى - واعتبار الحنفية

٣٥٦	والشافعية . . . . .
٣٥٧	فائدة مهمة في حكم اختلاف روايات أبي حنيفة . . . . .
٣٥٧	تحقيق تكبير النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة التي قام إليها وهو جنب وأنه هل كبر بعد الانصراف أم لا وهذا البحث مهم . . . . .
٣٥٩	باب من اغتسل عريانا . . . . .
٣٦٠	باب التستر . . . . .
٣٦٠	ملخص مسألة التستر . . . . .
٣٦٠	باب عرق الجنب . . . . .
٣٦١	مسألة الميت نجس أولا . . . . .
٣٦١	تحقيق لفظ النجس . . . . .
٣٦١	تفسير قوله إنما المشركون نجس الخ ومسئلة دخول المشرك في المسجد وتحقيق مسئلة الاحناف والجواب عن الآية . . . . .
٣٦٤	هل يجوز إخراج كلمات التسييح عن موضوعها . . . . .
٣٦٤	باب كينونة الجنب . . . . .
٣٦٤	باب نوم الجنب . . . . .
٣٦٥	وتحقيق الشيخ رحمه الله تعالى أن نوم النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت في حالة الجنابة بدون طهارة إلا في إبان الصبح . . . . .
٣٦٥	الكلام في حديث أبي إسحاق وتفصيل كلام ابن العربي من الهامش . . . . .
٣٦٦	باب الجنب يتوضأ . . . . .
٣٦٦	النظر في الأحاديث بحكم التقليد . . . . .
٣٦٦	باب إذا التقي الحتانان وشرح كلام البخاري . . . . .

## (كتاب الحيض)

٣٦٨	الكلام في ما يتعلق بالحيض مبسوطا . . . . .
٣٧١	تفسير قوله تعالى فلا تقربوهن . . . . .
٣٧٢	قراءة التشديد والتخفيف في قوله تعالى حتى يطهرن والجواب عن عدم الثمامة مع قوله تعالى فإذا تطهرن الخ والجواب عن قول ابن رشد . . . . .

٣٧٢	باب كيف كان بدء الحيض . . . . .
٣٧٥	الجواب عن تضيحة البقر الواحد عن الأزواج كلها . . . . .
٣٧٥	الفرق بين لام الجنس والاستغراق . . . . .
٣٧٦	باب قراءة الرجل في حجر امرأته - . . . . .
٣٧٦	باب من سمى النفاس حيضاً - وتحقيقه عند الشيخ رحمه الله تعالى . . . . .
٣٧٧	باب مباشرة الحائض واختلاف الائمه رحمهم الله . . . . .
٣٧٧	الجواب عن قوله اكتفى عن تخذك . . . . .
٣٧٨	باب ترك الحائض الصوم وفيه حكاية تكشف عن معناه - . . . . .
٣٧٨	الطهارة مطلوبة في الأركان طلب عند الشيخ رحمه الله تعالى . . . . .
٣٧٨	باب تقضى المناسك الحائض - . . . . .
٣٧٩	أقل مقدار الاعجاز آية ولا اعجاز مفردات القرآن فان مفرداته مفردات كلام العرب . . . . .
٣٨٠	شرح قوله صلى الله عليه وسلم كان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله على كل أحيانه . . . . .
٣٨٠	لادعاء بعد صلاة العيدين . . . . .
٣٨٠	التسك بالعمومات إنما يسوغ فيما لم ترد فيه استه مخصوصة . . . . .
٣٨٠	حكاية حنفى وشافعى وهى عجيبة . . . . .
٣٨٠	باب الاستحاضة - وقد مر الكلام فيه فى كتاب الغسل مبسوطاً - . . . . .
٣٨١	باب غسل دم الحيض - . . . . .
٣٨١	باب اعتكاف المستحاضة . . . . .
٣٨٢	صرح المقلب ان الناس سلكوا فى الخفيه مسلك التعصب - . . . . .
٣٨٢	باب هل تصلى المرأة - . . . . .
٣٨٢	باب الطيب للبرأة - . . . . .
٣٨٢	تحقيق ثوب العصب . . . . .
٣٨٣	باب ذلك المرأة - . . . . .
٣٨٣	باب غسل المحيض . . . . .
٣٨٤	باب امتشاط المرأة - . . . . .
٣٨٤	تحقيق احرام عائشة رحمها الله . . . . .
٣٨٥	باب تقض المرأة شعرها . . . . .

باب عطفه وغير عطفه	٣٨٥
الاطوار المذكورة في الحديث	٣٨٦
موافقة لما في تذكرة الانطاكي أنواع التقدير	٣٨٦
باب اقبال الحيض	٣٨٦
باب النوم مع الحائض	٣٨٧
باب من اتخذ ثياب الحيض	٣٨٧
باب شهود الحائض والدعاء بعد صلاة العيدين	٣٨٧
حضور النساء في العيدين	٣٨٧
الفرق بين الحز والجلباب	٣٨٨
باب إذا حاضت	٣٨٨
وهذه الترجمة لاتستقيم على مذهب أحد وحلها وحل الآثار الواردة فيها على مذهب	
الحنفية رحمهم الله تعالى	٣٨٨
مسئلة الاستظهار	٣٩١
باب الصفرة والكدره الخ	٣٩٢
باب عرق الاستحاضة وشرح حديث أبي داود « وتوضاً فيما بين ذلك » وهو مهم	٣٩٢
باب المرأة تحيض	٣٩٣
باب إذا رأت المستحاضة	٣٩٣
باب الصلاة على النفساء وسنتها	٣٩٣
مقام قيام الإمام من النساء في صلاة الجنازة	٣٩٣
باب - تحقيق لغة الخثرة	٣٩٤

### ( كتاب التيمم )

تحقيق الآية التي نزلت في التيمم وهذا البحث مهم والجواب عن إشكال ابن العربي	
وراجع الهامش	٣٩٥
تفسير قوله تعالى لا تقربوا الصلاة الخ على طور بديع وهذا البحث من فائس هذا	
المجموع - و فرق القرآن بين عبور السيل والسفر فدل على أن السفر في نظر القرآن ليس	
على مجرد اللغة	٣٩٦
الفرق بين آية التيمم وآية الوضوء	٣٩٧

- تحقیق واقعة فقدان العقد وأمه وقع مرة أو مرتين ومختار الشيخ رحمه الله تعالى في ذلك ۳۹۷  
 شرح قوله جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً - صفة الأئمة المحمدية في الكتب السابقة .  
 وتحقيق هذا الاختصاص . . . . . ۳۹۹  
 معنى الطهور واستدلال المالكية . . . . . ۳۹۹  
 عموم بمثة النبي صلى الله عليه وسلم . . . . . ۳۹۹  
 باب إذا لم يجد ماء ولا تراباً . . . . . ۴۰۰  
 التشبه بالمصلين ومسئلة فائد الطهورين . . . . . ۴۰۰  
 باب التيمم في الحضر - . . . . . ۴۰۱  
 الكلام على جملة الأحاديث الواردة فيه وهل يجوز رد السلام في حال البول وهل يجوز  
 التيمم لرد السلام مع وجدان الماء وهذا البحث مهم يختص بهذا الكتاب . . . ۴۰۲  
 باب هل ينفع الخ . . . . . ۴۰۵  
 باب التيمم للوجه - . . . . . ۴۰۵  
 الكلام في صفات التيمم وأدلة الحنفية رحمهم الله تعالى وقوله يكفيك الوجه والكفين عن باب ۴۰۶  
 الإشارة إلى المعبود - . . . . . ۴۰۹  
 باب الصعيد الطيب - . . . . . ۴۰۹  
 النقصان في الأمور الدينية يالحق من جهتين من جهة النية ومن جهة وجود الشيء في نفسه ۴۱۰  
 تحقيق الصابئين غير القدر الذي سبق . . . . . ۴۱۰  
 باب إذا خاف الجنب الخ . . . . . ۴۱۱  
 حديث أبي موسى رضي الله عنه وابن مسعود رضي الله عنه يدل على أن الملامسة عند ابن  
 مسعود رضي الله عنه الجماع وتحقيق ذلك - . . . . . ۴۱۱  
 باب التيمم ضربة . . . . . ۴۱۲

## استدراك الخطأ الذى وقع فى هذا الجزء وبيان الصواب

صفحة	سطر	الخطأ	والصواب
١٥	٢٤	مفن	مفن
١٦	٢٢	لايفنى	لايفنى
١٦	٢٧	لكون رؤيته دون رؤيته	لكونه رؤية دون رؤية
١٩	٤	الشرعية	الشرعة
١٩	٨	وأحينا	وأوحينا
٢٣	٢٤	عبيد عمير	عبيد بن عمير
٢٤	٢٣	آلم	آلم
٢٧	٢٠	فجئت	لجئت
٢٧	٢١	فجئت	فجئت
٢٩	١٨	تقدم	تقوم
٢٩	١٩	يجب	يجب
٢٩	٢٤	احتمال المفروض	الاحتمال المفروض
٣٠	١١	فوجدناهم	هو جرد أنهم
٣٠	١٤	بتكلمة	بتكلمه
٣٠	٢٢	الجزء	الخبر
٣٠	٢٨	فالطرب	فالضرب
٣١	١٠	وحررنا على الذين هادوا	وعلى الذين هادوا حررنا
٣١	٢٢	ينزل	ينزل
٣٣	٢٥	حرر من النعم	من حرر النعم
٣٥	٧	لايفير	لا يظهر
٣٥	٨	فبنى عنه	فبنى عنه
٣٥	١٧	بصد الكلام	بصدر الكلام
٣٧	١١	بالرومية الكبرى	بالرومة الكبرى
٣٧	١٧	قيصر المشركون	قيصر والمشركون
٣٩	٢٠	عل	على



# الخطأ والصواب

الخطأ	الصواب	صفحة	سطر
وسلم وآ له وسلم	وآ له وسلم	٤١	١١
عاده العرب	عادة العرب	٤٢	٧
يأباه	بابا	٤٢	١٤
قلنا	قلنا	٤٢	٢٢
الجزء	الخبر	٤٢	٣٦
ويجعله	أو يجعله	٤٤	٤
في جواب قال	في جواب من قال	٤٦	٦
فيمدّن	فهميدن	٤٦	١٩
فبالكلام	فباللام	٤٦	١٠
على كونها	علم كونها	٤٦	٢٢
من الجحود	مع الجحود	٤٦	٢٥
من الجحود	مع الجحود	٤٧	٩
فإنه	فأنه	٤٨	٤
يختلفون	يختلفون	٤٨	٤
فانتقص	فانتقص	٤٨	١٨
منه إيمان	منه إيمانه	٤٨	٢١
وانتقص	وانتقص	٤٨	٢٤
الحنفية	الحنفية	١٣٧	٢١
شكل الآثار	مشكل الآثار	٢٠٨	١٦
الملك	الملا	٢٣٧	٥
حجة النية	حجة الله	٢٣٩	٢
في شرحه	شرحه	٢٦٨	٩
صفت	صنف	٣٧٥	٢٢



68829

المقدمة

## إن هذه تذكرة

لفتة نظر إلى تطور نشر الحديث في البلاد العربية ثم البلاد الهندية ، وكلمة في ترجمة إمام العصر صاحب «فيض الباري» ولغة من خصائصه في درس صحيح البخاري وآدابه العامة في شرح الحديث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى . وسلام على عباده الذين اصطفى . لاسيما صفوة البرية وخاتم النبوة محمد المصطفى . وآله وصحبه ما كفى وشفى .  
وبعد : فقه سبحانه في خلقه شئون وأطوار . حارت فيها الأفكار . وكلت في بدائعه البصائر والأبصار . وربك بخلق ما يشاء . ويختار .

رب تقصرا الأمانى حسرى دونها ما وراءهن وراء .

طوراً يشرق نوره في «ساعير» . وطوراً يتهلل في طور سيناء ، وتارة يبلج بفاران . تنقشع به الظلمات المتراكمة . وتستدير به أنحاء الأرض إن قه في دهره نفحات . يصطفى ما يشاء . لما يشاء .  
إصطفى «مكة» فجعل فيها بيتاً مباركاً هدى للمالين . وبعث فيها خاتم أنبيائه عليه صلوات الله وتحياته . وجعل دار هجرته « المدينة » فألقت أنوارها في أنحاء العالم وزال كل أمر مريب . وتدفقت أهارها إلى أقطار مجدية فلم تلبث إلا أن اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج .  
فلم تبرح الأنوار تنشر . والظلمات تنقلص وتزوى ولم تزل الأنهار تزخر وتموج . حتى تفهقت العراق والحجاز والشام والاندلس يحار من علوم القرآن والسنة زاخرة . وأصبحت بلاد خراسان وما والاها تحقق فيها رايات الحديث والسنة مرفوعة زاهرة .

لم تبق ناحية من المعمورة إلا وأصابها رشحة من وابها الصيب المدرار . ولم تبق بلدة عامرة إلا ونالت لمعة فيها بطلوع تلك النجوم الثاقبة الأوار ، وذلك قوله صلى الله عليه وسلم : لا يبق بيت وبر ولا مدد إلا أدخله الله الإسلام بعز عزيز وذليل . قال إمام العصر صاحب «فيض الباري» لما ظهر الإسلام وبدت هذه الملة النقية البيضاء لم يكن مناص لاهل الأديان إلا وأن يستنفدوا وسعهم في تهذيب أديانهم ، وتنقيح مذاهبهم حيث آلت إلى مكانة من الظلمات المتراكمة بحيث ما كان لها أن تبقى بعد ظهور الإسلام وبعد طلوع ذكائه المشرقة . وما كانت أن تعرض للام

في مقابلته إلا أن تعود على صاحبها وصمة عار . فأخذ أهل الأديان وعقلاؤهم في تحسين وجودها وتقليل تشويهها . وطفقوا يأخذون من الإسلام أموراً يجلون بها ظلماته المحيطة على نواحيها ، ويجربون بها مواقع الوهن والفساد . وإليه أشار صلى الله عليه وسلم بقوله : لا يبق بيت وبر ولا مدر الخ . اهـ

كانت انعدمت المشيئة الأزلية بختم نبوته فأكمل الله دينه المتكفل لما فيه صلاح الناس من أمر دينهم ودنياهم ، ومعاشهم ومعادهم ومافيه كل خير وصلاح . وأنتم نعمته فأفاض عليهم آلاءه ونعماء هذا الدين من منافع تيسير ، وأسباب تبشير ، وتوفير أجر جليل بعمل يسير وطرق عروج وازدهار وهذا الدين الجامع لأمر الدنيا والآخرة هو المثل الأعلى في الأديان السبئية وهو الأمر الوسط بين الرهبانية المليية عن طيات الدنيا رأساً وبين المدنية الخادعة المفرطة في أمر الآخرة . وهذا هو دين الله المرضي وهو دين الإسلام . فقال عز من قائل « رضيت لكم الإسلام ديناً » . وقال : « إن الدين عند الله الإسلام » فكان ديناً وسطاً لامة جعلها أمة وسطاً . وكان من مقتضيات الفطرة الوسطى أمراً وسطاً .

وأكمل قصر النبوة بأخر لبنة بقيت حتى أصبح قصراً مشيداً زاهاً ، يأوى إليه من أراد أن يدخل في كنف رحمة . وأصبحت مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم عاصمة الدين والعلم الإلهي ومعارف الشريعة السبئية .

وصل خيرة الخلائق وصفوة الأنبياء إلى الرفيق الأعلى صلى الله عليه وبارك وسلم ، غنمت النبوة وانقطع الوحي . وخلف أصحابه الذين اختارهم الله لصحبة نبيه من صفوة عباده بعد الأنبياء . ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزورع أخرج شطأه فأزره فاستغاث فاستوى على سوقه » فكانوا أفضل هذه الامة ، أبرها قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأظها نكلاً كما وصفهم جبر القادسية كنييف ملي . علما وفقها ابن مسعود رضي الله عنه . وكانوا على علم وقفاً وبصير نافذة كفوفاً وما دونهم من مقصر ، وما فوقهم من محسر . كما وصفهم أعدل الامة بعد الصحابة الإمام عمر بن عبد العزيز رحمه الله . فوقفوا أنفسهم وأموالهم تقدياً وتضحية في سبيل نشر الدين ، وتبليغ الحق وحمل الامة . فانتشروا في أقطار الأرض ، وتفرقوا في البلاد . وكاثفوا وناثفوا عن حوزة الدين والإسلام .

ولم يجل أمامهم تواكل ولا تكاسل ولا كلال ولا ملال . ولم يمنهم اغتراب عن الأوطان ولا نزوع إلى الحلائل والآباء . فافتحوا البلاد ، وفتحوا فيها يتابع علوم الدين ووضعوا أساساً للفلاح والرشد فلم ينقرض عصر الصحابة إلا وضرب الدين بالجران في أقطار الأرض .

ولما انقرض عصرهم خلفهم تابعوهم ونعم التابعون علماء وعلماء ديناً وسياسة ، ومن آخر عهد التابعين يتبدى عهد الأئمة المتبوعين ، ويأتى دور تدوين الفقه وعهد تبع التابعين ، ثم عهد أصحاب الجوامع والمسانيد والصحاح والمجامع من كبار المحدثين ، حتى أصبحت بلاد العرب وكثير من بلاد المجمع يوج فيها جهازة الحديث ، وأعيان الفقه ، وأعلام السنة ومعالم الدين ما لا يحصى كثرة هائلة .

فهذا كتاب الموطأ للإمام دار الهجرة بروى عنه بأربع وعشرين طريقاً ويسمعه منه نحو ثمانين ألفاً على ما يقال . وهذا صحيح البخارى لأمير المؤمنين فى الحديث يسمع منه عدد عظيم جداً من الرجال .

وهذه الكوفة وحدها من بلاد العراق يتفقه فيها على ابن مسعود وأصحابه أربعة آلاف عالم . ويكتب فيها مثل عفان البصرى شيخ البخارى وأحد خمسين ألف حديث فى أربعة أشهر ويقول : ولو أردنا أن نكتب مائة ألف حديث لكتبناها . كما فى « الفاضل » للرامهرمزي حكاه الأستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثري . وهذا كتاب صحيح البخارى انتقاه الإمام البخارى من ست مائة ألف حديث . . وهذا كتاب صحيح مسلم انتقاه الإمام مسلم القشيري من ثلاثمائة ألف حديث وهذا سنن أبى داود السجستاني انتخبه المؤلف من خمسمائة ألف حديث .

يتبدى تدوين الحديث على طريقة التأليف فى أوائل القرن الثانى فيسبق فيه ابن شهاب ، ويتلوه ربيع بن صبيح ، وسعيد بن أبى عروبة ، ثم مالك بالمدينة وابن جريج بمكة ، والأوزاعي بالشام وسفيان الثوري بالكوفة ، وحامد بن سلمة بالبصرة ، وهشيم بن بشير بواسط ، ومعمربن راشد باليمن ، وابن المبارك بخراسان ، وجريز بن عبد الحميد بالرى ، وهكذا وهكذا وإلى منتصف القرن الثالث ترى البلاد طائفة عجماء وعرباً ، شرقاً وغرباً ، بمجامع ، ومسانيد ، وصحاح ، وسنن ، ومجامع ، ومصنفات . وأجزاء ، وأفراد . ما يثير الالباب نسلم تكن علومهم فى قاطر وصاديق حتى يلبوا إلى بحث ولم يكونوا يتكفون لتأثق بل كانت قلوبهم عيوناً وصدورهم أوعية طائفة بمباحضا ، فلم تلبث إلا وأن فاضت من أوعية الصدور وعيون القلوب إلى بطون القماطر وصفحات الكرايس

ثم بعد منتصف القرن الثالث يظهر رجال فى الأمة فى مصر ، والشام ، والأندلس ، وخراسان من حفاظ الحديث فى استبحار وتغلل فى الأحاديث . وأصحاب غوص فى المسائل إلى أوائل القرن التاسع للهجرة ماتورت العجب كثرتهم .

فن الحنفية : كالحافظ أبى بشر الدولابى ، والحافظ أبى جعفر الطحاوى ، والحافظ أبى العوام السعدى ، والحافظ أبى محمد الحارثى ، صاحب مستند أبى حنيفة ، والحافظ عبد الباقي ، والحافظ

أبي بكر الرازي الجصاص ، والحافظ أبي نصر الكلاباذي ، والحافظ أبي محمد السمرقندي ، والحافظ شمس الدين السروجي ، والحافظ قطب الدين الحلبي ، والحافظ علاء الدين المارديني ، والحافظ جمال الدين الزيلعي ، والحافظ علاء الدين مغلطاي ، والحافظ البدر العيني ، والحافظ قاسم بن قطلوبغا وغيرهم من الحفاظ الحنفية .

ومن الشافعية : كالحافظ الدارقطني ، والحافظ البيهقي ، والحافظ الخطابي ، والحافظ عز الدين ابن عبد السلام ، والحافظ ابن دقيق العيد ، والحافظ العراقي ، والذهبي ، والمزي ، وابن الأثير الجزري والتقي السبكي ، والحشمي ، وابن حجر ، ومن عداهم من الحفاظ الشافعية .

ومن المالكية : كالحافظ حسين بن اسماعيل القاضي ، والحافظ الأصملي ، والحافظ بن عبد البر الاندلسي والحافظ أبي الوليد الباجي ، والحافظ القاضي أبي بكر العربي ، والحافظ عبد الحق صاحب الأحكام والحافظ القاضي عياض اليحصبي ، والحافظ المازري والحافظ ابن رشد الفقيه صاحب المقدمات والحافظ أبي القاسم السبيل وغيرهم

ومن الحنابلة : كالحافظ عبد الغني المقدسي صاحب الكمال ، والحافظ أبي الفرج بن الجوزي ، والحافظ موفق الدين ابن قدامة ، والحافظ أبي البركات ابن تيمية صاحب المنتقى ، والحافظ بن رجب وغيرهم من قبلهم ومن بعدم خلائق لا يحصون عددا ، نبت في هذه القرون المزدهرة . والقوم كلهم اليوم عيال على مادة هؤلاء الأعلام وأماثل الأعيان .

وبلاد الهند في هذه الأعصار دخلها رجال من المحدثين ، وخرج منها رجال في طلب الحديث . ففضلوا غير أنهم لم يرجع كثير منهم فلم تنفع بهم بلادهم ، وتجد في رواية الحديث عدة من رجال الهند ولاسيما السند ، ومع هذا فالحق يقال : إن بلاد الهند حظها ضئيل جدا من علوم الحديث في تلك العصور الحافلة بالمحدثين في بلاد العراق وخراسان وغيرها . وماذا يغني كتاب للصغاني الذي خلفه أثر أبعد عين بمنح تلك الذخائر الغزيرة والبحار المتلاطمة الأمواج . حيث أصبح عليه فقط مدار درس الحديث إلى قرون ، ثم ضم إليه كتاب «مشكاة المصابيح» بعد برهة من الدهر مديدة لا تقل عن ثلاثمائة سنة ، فكيف تداني وتسام هؤلاء التابعين الذين فاضت بناييع تحديثهم في أنحاء العالم ، وطبق الحافقين ذكرهم على توالي القرون .

ولكن لما أخذ الضعف والوهن في علوم الحديث من منتصف القرن العاشر للهجرة في البلاد العربية وقد سبقت سنة الله الأزلية بقوله : «وإن تولوا يستبدل قوما غيركم» فانتقلت هذه المزية من أهل هذه البلاد ، وقبض الله لها حلة أمانا في بلاد الهند ، وأتاح لهذه السعادة مثل المحدث الشيخ علي المتقي صاحب كنز العمال المتوفى سنة ٩٧٥ هـ والشيخ عبد الأول الجوفوري صاحب فيض

الباری ، شرح صحیح البخاری المتوفی سنة ۹۶۵ھ والشیخ عبد الوہاب البرہانفوری المتوفی سنة ۱۰۰۱ھ والشیخ محمد طاهر الفتی ملک المحدثین صاحب التذکرۃ ، والمغنی ، وجمع البحار ، وقانون الموضوعات ، المتوفی سنة ۹۸۶ھ والشیخ عبدالحق الدہلوی المتوفی سنة ۱۰۵۲ھ صاحب اللغات شرح مشکاة وغیرہا من کتب نافعة ، ثم الشیخ نور الحق ابنہ المتوفی سنة ۱۰۷۳ھ صاحب تیسیر القاری شرح صحیح البخاری بالفارسیۃ ، وشارح الموطأ ، ثم ابنہ الشیخ نضر الدین شارح الحصن الحصین وغیرہ ، ثم ابنہ شیخ الاسلام وشرحه علی صحیح البخاری بالفارسیۃ مطبوع ، ثم ابنہ الشیخ سلام اللہ وشرح الموطأ فی عدۃ مجلدات کبیرۃ سماہ « المحلی » ولم یطبع توفی سنة ۱۲۲۹ھ

ونبیغ فی أواخر القرن الثاني عشر نابغة الأيام عبقری الانام الامام الشاہ ولی اللہ الفاروقی الدہلوی المتوفی سنة ۱۱۷۶ھ قضاع من علوم الهند ورحل إلى الحرمين فنشفت علومهما ورجع إلى الهند فكان إماماً لثمنه الحديث . شرح الموطأ لخالک بشرحین ، وقرر دراسة الصحاح الستۃ کلہا مع الحصن الحصین ، وجمل بدل ابن ماجہ فی الصحاح موطأ مالک وجملہ أول الصحاح منزلة فسمی فی نشر الحديث حتى استوی علی ساق ، وتلاه أصحابہ وأنجالہ الفرائد الکرام . فن أصحابہ المحدث الشیخ نقاضی ثناء اللہ الفانیفی صاحب تفسیر جلیل ، وصاحب « منار الاحکام » وغیرہما ولقبہ الشاہ عبدالعزیز « یحیی العصر » ومنہم المحدث السید مرتضی الہندی البکراعی ثم الزیدی المتوفی سنة ۱۲۰۵ھ صاحب المقود الجواهر المبیعة والإتحاف شرح الإحیاء ، وتاج العروس شرح القاموس . ومنہم الشیخ محمد معین السندی وهو من کبار شیوخ الشیخ محمد حیاۃ السندی ، والشیخ محمد ہاشم السندی المعروف بالمخدوم . ومنہم الشیخ محمد عاشق الدہلوی ومنہم الشیخ محمد أمین البکسمیری وغیرہم من أصحابہ البرۃ الکرام ، ومن أنجالہ الشیخ الحجۃ الشاہ عبد العزیز وكان بحر آفی العلم والاستحضار وحیداً فی سعة الاطلاع علی الحديث وسائر العلوم موقفاً لحل المشكلات والفواض ، والشیخ عبد القادر المحدث والعارف وترجمان القرآن المتوفی سنة ۱۲۳۰ھ والشیخ رفیع الدین المحدث الضلیع المتوفی سنة ۱۲۳۳ھ . ومن فیض هذه البیئة الحدیثۃ الولی اللیۃ نثار رجال فی السند نوابغ أصحاب مؤلفات جلیلة فی الحديث والرجال .

فزاد هذه النهضة المبارکۃ اعتلاء وہاء . وطبق هؤلاء الأعیان أرجاء الہند حدیثاً وسنة وقرآناً فكان من أزہی العصور المزدهرة فی علوم الحديث ، وأخذ من الشاہ عبد العزیز ابن أخیہ الشیخ اسماعیل الشہید سنة ۱۲۴۶ھ وابن بنتہ الشیخ محمد اسحق المتوفی سنة ۱۲۶۲ھ ثم تلا الشیخ محمد اسحق صاحبہ الشیخ عبد العزیز المجددی المتوفی سنة ۱۲۹۶ھ غیر أنه ہاجر

إلى المدينة فلم يمكث عبده في الهند طويلاً، وجرت في طيبة يتابع عليه الذي نفقه الإمام ولي الله منها ثم أخذ الحديث منه أكابر - ديوبند - مثل الإمام الشيخ محمد قاسم النانوتوي المتوفى سنة ١٢٩٧ هـ والمحدث الشيخ رشيد أحمد المتوفى سنة ١٣٢٣ هـ وعليهما تخرج المحدث الشيخ محمود حسن الديوبندي المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ وأدرك الشيخ محمود الشيخ عبد الغني فاستجاز منه أيضاً ومكث في ديوبند يخدم الحديث والعلم فتخرج عليه أصحاب حديث وعلم أرقى عديدهم على ألف حتى نبغ فيهم تابعة المحدث الكبير إمام العصر الشريخ محمد أنور الكشميري فكان خير مثال لعلوم القدماء وشماثلهم في قوة الحافظة وشدة الاستحضار والتبحر الواسع والفوض في المشكلات واستنباط الدقائق مع ورع وزهد وقناعة وحسن هدى وسمت من ملكات سامية لا تجتمع إلا في أفراد الأمة وأفادها وحق فيه ما قيل :

أترزعم أنك جرم صغير • وفيك انطوى العالم الأكبر

أحاول أن أرفى للناظرين لمة من ترجمة هذا الإمام عبقري الأيام وخصائصه وبقدر القائل :

شفت بذكر ذوى الأجابة مسما • فبذكرهم تنزل الرحام

فحبهم وبمدحهم وبجماهم • وافي السرور وطابت الأوقات

## ترجمة إمام العصر الأستاذ المحدث

محمد أنور الكشميري الحنفي

هو محمد أنور بن معظم شاه بن الشاه عبد الكبير بن الشاه عبد الخالق بن الشاه محمد أكبر بن الشاه محمد عارف بن الشاه حيدر بن الشاه علي بن الشيخ عبد الله بن الشيخ مسعود الروري الكشميري رحمهم الله تعالى .

رحل سلف الشيخ مسعود من بغداد إلى « الهند » ونزلوا « ملتان » ، ثم ارتحلوا منها إلى « لاهور » ، ومنها إلى كشمير ، فأصبحت لذريته مستقراً ومقاماً .

من الطبيعي أن البيئة أثراً غير ضئيل في طبيعة الرجل ، وفي تكوين مزاجه صلاحاً وفساداً

ومن الطبيعي أن للبلاد أثراً كبيراً في طبع رجالها بطابع خاص في ذوقه وفكرته

ومن الطبيعي أن للأسباب رابطاً قوياً مع الأمور في عالم الطبيعة

ومن الطبيعي أن لخالق الطبيعة قدرة فوق الطبيعة ، وأن الطبيعة مقبورة تحت إرادته

ومشيئته .



فہذہ حقائق واضحہ عند اول الطبائع السلیمة لامساغ لانکارها . اری انہا تلاوت فی حق من حاولت ترجمتہ برمتہا .

كانت ارومته من بيئة خير وصلاح وتقوى وطهارة ، تسلسل فيهم الارشاد بطرق أهله من العارفين والأولياء ، من عشرة أصلاب صلبا فصبيا ، فوهبته نفسا مطهنة ، نقية طاهرة .

وكانت بلدته « كشمير » من أحسن بلاد الشرق الشبالی فی جمال الطبيعة ، من أوديتها النصيرة ومياها العذبة ، ونسيمها العليل ، فكانت روعة الطبيعة ، ومظاهر حسناتها الرائع ، متمثلة فی جبالها التي اكنت حلالا من ألوان الزهر ، وأصناف الشجر ، وكآتها رياض ذات وشى دقيق وتخيير فائق تأخذ بالآلباب ، وتستولى علی القلوب . عنادل تصدح علی الاغصان بمياه تقطر عن الأحجار فی هدوء . وسكون فلا تسأل عن حسناتها وجمالها ، فكسته رقة فی الخيال ودقة فی الفكر وضورا فی التفكير وسكونا فی الطبيعة .

ثم تيسرت له أسباب من شوق مفرط ، وذكا . مشرق ، وشيوخ جهابذة ، وتوفيق للجهد الدائب ، والسعى المتواصل .

وسبقت المشيئة الأزلية بأن يكون من أكمل جمال العصر علما وعملا . فأصبح إماما أمة فی عصره

ولد صبيحة السبت سبع وعشرين من شوال عام ۱۲۹۲ الف ومائتين واثنين وتسعين من الهجرة ، بقرية « ودوان » علی « رز » « لبان » من أعمال (لولا ب) فی مقاطعة « كشمير » . تعلم المبادئ علی والده ، وعدة كتب ورسائل علی بعض علماء بلاده ، ثم سافر فی حدود سنة ۱۳۰۷ هـ إلى مديرية « هزاره » علی حدود « كشمير » فقرأ كتبها من فنون المنطق والفلسفة وغيرهما علی جهابذة الفن ، ثم وصل إلى « ديو بند » قرطبة العلوم فی الهند ، فقرأ كتب الحديث ، واستكمل مانقى من العلوم ، وفرغ فی حدود سنة ۱۳۱۲ هـ منها ، فأخذلأ بارعا ، يتدفق تياره علما وكلا ، فراح إلى « دهلى » قاعدة بلاد الهند ، ومكث ينشر علیه بدرس وإفادة عدة سنين ، حتى بدأ هناك بوجوده معبد على ، يسمى اليوم « مدرسة أمينية » قم فضله ، وذاع صيته ، وأضحى وله مزية لا تبارى .

ثم رجع إلى ملده وأسس معبدا دينيا ، سماه « الفيض العام » واشتغل بنشر العلم ، ورأب الصدع ، ثم حج سنة ۱۳۲۳ هـ ، ومكث هناك أشهرأ ولا سبما فی المدينة زادها الله تشريفا ، وطلالع كتابا جمه « بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمة الحسينى » و « المكتبة المحمودية » ، وكانت فيها ذخائر من المخطوطات القيمة ، فانتزح الفرصة لها حتى طفع صدره بعلومهما ، ثم رجع إلى بلاده وأقام

برهة ، ثم حاول الهجرة من بلاده إلى الحرمين ، زادها الله كرامة ، ووصل إلى « ديوبند » في حدود سنة ١٣٢٥ هـ للقاء شيخه ، شيخ العصر « محمود حسن » رحمه الله تعالى وداعا ، فأشار عليه بالإقامة « ديوبند » ولم يكن يفرط في امتثال أمره ، فأقام ، وأمره بتدريس صحيح مسلم ، وسنن النسائي ، وابن ماجه ، ثم أراد شيخه رحمه الله تعالى سفر الحج ، فخلفه مقامه وجعله شيخ المعهد وشيخ الحديث فكان يدرس صحيح البخاري وجامع الترمذي وغيرهما ، ففاضت علومه ومزاياه ، إلى أن استقال من منصب درسه في سنة ١٣٤٥ هـ . ورحل في شهر ذي الحجة سنة ١٣٤٦ هـ إلى « داهيل » في مديرية « سورت » على بعد نحو ١٥٠ ميلا من عاصمة « بمباي » فظهر بوحوده معهد كبير يسمى اليوم « بالجامعة الإسلامية » وإدارة تأليف تسمى « المجلس العلمي » فاشتغل بالدرس والتأليف بضع سنين ، إلى أن وافاه القدر المبرم ، فقضى نحبه في ديوبند في ثلث الليل الآخر ليلة الإثنين ، ثلاث صفر عام اثنين وخمسين من القرن الرابع عشر للهجرة ( ١٣٥٢ هـ ) رحمه الله ورضى عنه .

قال محقق العصر شيخنا الثاني : سمعت عن حكيم الأمة مولانا الشيخ أشرف على التهانوي أنه قال : رأيت عن بعض المستشرقين كلمة في الإمام الغزالي ، إن وجود مثل الغزالي في الأمة المسئلة دليل عندي على أن الإسلام دين سماوي حق . اه ثم قل الشيخ التهانوي وعندي وجود الشيخ محمد أنور « الكشميري » من الدلائل على أن الإسلام دين سماوي حق . اه وقال مفتي الديار الهندية الشيخ محمد كفاية الله الدهلوي ، في كتاب له إلى بعض معارفه : إن فكرتي وحواسي أضحت معطلة بدهاية موت الشيخ محمد أنور ، رحمه الله . كان أمة ، إماما مقداما ، انه لم يمِت ، ولكنه مات العلم والعلماء . اه

كان والده شاعرا مجيدا بالفارسية ، وكان عالما فاضلا في الفرائض والعلوم الرياضية وبعض العلوم الآلية . فأصبح الشيخ رحمه الله شاعرا وفاضلا في تلك العلوم في بيته . وكان علم الفقه وعلم الفتوى في كشمير مما يتسابق في حلبة رهانها ، فأصبح الشيخ فقيها مفتيا لا يدرك شأوه ولا يشق له غبار ، حتى أفتى ثلاث سنين فيها المفتين والفقهاء في الحوادث والنوازل والفتاوى المعقمة ولم يفتقر إلى مراجعة كتاب .

وصل إلى ديوبند ، فأدرك رجالا جمعوا إلى علومهم الناضجة الرميصة علوم العرفاء والأولياء ، وجمعوا إلى دقة المدارك وإصابة الرأي ، رفق القول وصدق اللمحة ، أصحاب هبة ووقار وأصحاب سنة وورع وزهد وتقوى . فكانوا علماء عرفاء ، ربانيين أصفاء ، فكسته صحبتهم

وإفادتهم علما صحيحا ورأيا صائبا وشقفا باتباع السنة، وبها في الماسكات المطرية، وجمالا في الأخلاق والآداب.

وكانت طبيعته مغرمة بالتوسع في الاطلاع والتدقيق في الموضوع، ورزق توفيقا دائما فلا يسأم ولا يلحقه كلال. فأصبح بحثا محققا، نظارا متبحرا غواصا في المشكلات، موافقا لحل الغوامض، لطيف الفكرة، دقيق الاستنباط، سريع الحس.

لا ينفصح المجال لذكر شؤون حياته العلمية، وقد أفردت لها جزءا خاصا حافلا. وذكرت هناك ما فيه منفع وبصيرة سميت «نفحة المنبر من هدى الشيخ الأنور» وبثت طرفا من علومه المختصة بالقرآن في مقدمة «مشكلات القرآن» ويكنى أن أقول: لم يستغن عن علمه، مثل «حكيم الامة النهانوي» و«محقق العصر العثماني» بل أكابر شيوخه الذين تلقى العلم عنهم، ولم يستغن عن آرائه الدقيقة في الفلسفة، مثل «الفيلسوف الدكتور السرمحمد إقبال الهندي»<sup>(۱)</sup>، ويكنى ما أتى على إصابته رأيه، ودقة فكرته، شيخه استاذ العالم «محمود حسن» الديوبندي رحمه الله أريد الآن كلمات من باب حياته العلمية. ما يختص بالحديث، وما يختص بدراسة صحيح البخاري، وما يختص بأحاديث الأحكام، ومؤلفاته في الحديث وأسانيده.

وحدثني ياسر سعد عنها فردتني جنونا فردتني من حديثك ياسعد

## آدابه العامة في تدريس الحديث

كان له رحمه الله خصائص في الدراسة، تستولى على القلوب وروعتها، لم نرها في أحد من بعده. منها: أنه كان يلخص الكلام في رجال الحديث إن كان لذكرها حاجة في الباب، أو فائدة يستحسن ذكرها. وكان لا يطيل الكلام في الجرح والتعديل حيث كان يقول: ولو أكثر من نقل كلامهم في الرجال، وما فيه من كثرة القيل والقال، لأنه ليس عندي كبير ميزان في الاعتدال

(۱) صدع بالاستفادة عنه في المحاضرات التي ألقاها في (مدراس)، وشاهدت ذلك في لاهور (حين كنت زميلا خادما لإمام العصر في سفره إلى كشمير، سنة ۱۳۴۸ هـ عند الإياب عن كشمير. وكان استصحبني معه) وكان يسأله في مشكلات القرآن، ودقائق الفلسفة التي ذكرها إمام العصر في قصيدته «ضرب الخاتم» وسمعت سنة ۱۳۴۷ هـ في ديوبند من المحترم عبد الله جغتاي «من أخص أصحاب الدكتور المرحوم، أن الدكتور إقبال يثني كثيرا على دقة رأيه في غوامض الفلسفة ويتمنى أن يشرح إمام العصر نفسه آياته الغامضة في «ضرب الخاتم» على حدوث العالم»

وبعضهم يسكت عند الوفاق ، ويخرج عند الخلاف ، وإذا دعيت نزال . وهذا صنيع لا يشفى ولا يكتفى ، وإنما هو سبيل الجدال .

نعم . اعتنيت بتعيينهم ، ومعرفة عينهم ، فيستطيع الناظر من المراجعة والمطالعة ، ويتمكن من تخمير رأيه لا بالمسارعة

ومنها : أنه كان عني بمنشأ الخلاف بين الأمة ، ولا سيما في المسائل التي تتكرر على رؤوس الأشهاد ، فكان يذكر في هذا الصدد أموراً تعلمت بها القلوب .

ومنها : أنه كان يمتنى بنقل غرر القول من كلام القدماء ، والقول التي تكون بعيدة عن متناول أيدي أهل العلم .

ومنها : أنه كلما ذكر كتاباً أو مؤلفاً في صدد النقل ، فكان يكشف عن منزله في العلم . وخصائصه قلباً يجدها الناظر في كتب الطبقات والتراجم بقاية من الانصاف . من غير غرض عن قدره ، أو إطراره في شأنه ، ليكون بصيرة للطلبة ، ووسيلة إلى العلم الصحيح .

ومنها : أنه كان عني بحل المشكلات ، أكثر منه بتقرير الأبحاث ، وتكرير الالفاظ

ومنها : أنه كان يهجم إكثار المادة في الباب ، دون الإكثار في بيانها وإيضاحها ، كأنه يضمن بعلبه المضمون . ثم إن هذا الإيجاز في اللفظ ، والفرارة في المادة أصبح له دأباً في تدريسه وتأليفه ، وكان كما قال علي رضي الله عنه : ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز ، وفي المعاني إطالة . اهـ حكاه ابن الأثير

ويحكى أن حكيم الأمة الشيخ التهانوي يقول : إن جملة واحدة من كلام الشيخ ربما تحتاج في شرحها وإيضاحها إلى تأليف رسالة . اهـ

وكان رأيه ما كشف عنه . لنديم في الفهرست : النفوس ( أطال الله بقاءك ) تشرب إلى النتائج دون المقدمات ، وح إلى الغرض المقصود دون التطويل في العبارات . اهـ

ومنها : أنه كان لا يسنع بذكر ما يختص بالموضوع ، بل ربما كان يذكر أموراً مناسبة دقيقة بينها وبين الموضوع ، حرصاً على بيانها إفادة للطلبة .

ومنها : أنه كان ربما يذكر أشياء وينقدها نقداً علياً ، ويدل الطلبة على منهاج النقد العلمي ، ويضع لهم أساساً لذلك ، ثم يستدرك ذلك ( تنبيهاً لهم ) بمزية كلام أهل العلم ، والاحتياط عن الخوض في شأنهم بما تأتي جلالته قدرهم .

وهذه أمهات خصائصه العامة في دراسة الحديث .

## خصائصه فی تدریس صحیح البخاری

كان رحمه الله تعالى يدرس أولا في عهد إقامته بدوبند « جامع الترمذی » و « صحیح البخاری » فكان أفرز دراسة جامع الترمذی لتحقيق أحاديث الأحكام ، وتبيين مذاهب الأئمة واستنباب أدلتها ، وترجيح ما هو الراجح منها ، كما كان هو دأبه ، ولما اقتصر تدریسه فی الآخر علی صحیح البخاری ، فكان یعنى فيه بما كان یعنى به فی جامع الترمذی ، ما عدا المهمات التي كان يتصدى ليانها فی الصحیح ، فانتهت خصائص تدریسه لصحیح البخاری إلى أمور :-  
الاول : أنه كان يستوعب أدلة المذاهب بمالها وما عليها فی أحاديث الأحكام علی حنب

دأبه الذي ذكرته فی آداب دراسته العامة  
الثاني : أنه كان يتقن غرر النقول من شروح الصحیح ، كما أنها ورقة موضوعة بين عينيه ، يذكر ما يشاء ، ويذر ما يشاء .

الثالث : أنه كان يأنص كلام الشارحين ، ويأمر بالمراجعة إن كان هناك بسط فی الموضوع ، ويزيد عليه ما كان عنده من الأبحاث الدقيقة ، والمواضع المهمة ، مما جمع الله فی صدره المتلاطم بالعلوم والمعارف .

الرابع : أنه كان يتعرض لكثير من مشكلات العلوم ، وكان يذكر فی حلها نقائص ما يساوى رحلة حيث يكون الصحیح آخر كتاب ، فی آخر سنة من الفراغ ، علی نظام الدراسة فی الهند غالبا ، ولا سيما لمسائل الكلام ، لأن الإمام البخاری أيضا يتعرض لها كثيرا ، ولا سيما فی كتاب التوحيد الموضوع لذلك . فكان يتكلم فيها كمسلك المحققين من قداما المتكلمين وكان يقول كلام البخاری فی التوحيد علی مسلك القدماء . وهؤلاء الشارحون لما استأنسوا بالتوحيد الذي دار بين المتأخرين ، ربما تقصر مداركهم عن مدارك الامام البخاری فيتأولون كلامه بما هو برى عنه ، اهـ . ومن أجل ذلك كان يعنى بأمثال هذه المواضع اعتناء بليغا .

الخامس : أنه كان يضع عن يمينه ويساره كثيرا من كتب الحديث ، ولا سيما من متون الحديث فان كان فيها إشكال فی موضوع يتعلق بالصحیح فكان يفتحها ويقرأها علی الطلبة ، ويحل الاشكال أو كانت هناك فائدة تلائم الموضوع فيذكرها بعبارتها . فكان درس الصحیح كان درسا لسائر الامهات ، بل ما عداها أيضا .

فهذه عجزات درسه لصحیح البخاری . لا تجدد بعضها فی درس غيره . ومن أجل ذلك ، كل من كان ضليعا فی العلوم ، واسع الاطلاع ، حديد الذهن ، قوى الحافظة ، نقيب الفكر ، كان يقوم

من عنده بحظ وافر ، وبصورة نافذة . ومن ثم كان درسه منشأ لاختلاف القاصرين ، ومن لم يكن في ذهنه متسعاً لأمثال هذه الأبحاث الجليلة .

## ميزته في شرح أحاديث الأحكام

كنت قد ذكرت عشر خصائص من آدابه في شرح أحاديث الأحكام في « نفع العنبر » ولا فسخة في الوقت لذلك ما هو أوفق من أن يدلف النظر إلى جملة منها باختصار مع إيضاح وزيادة . منها : أنه كان همه في الأحاديث التي اختلفت اتباع أهل المذاهب في معانيها ، أن يقف على غرض الشارع ، فإذا استبان عنده استمسك به ، ولم يحفل بعموم اللفظ ، ولا باختلاف اتباع المذاهب مثاله : ما في « فيض الباري » من ص ٤ الى ص ١١ من الجزء الأول فراجعه وقابله بما ذكره الشارحون حتى يعلمن به قلبك .

ومنها : أنه إذا تعددت طرق الحديث فلم يكن يدير الكلام على طريقة واحدة ، بل كان يجمعها إن أمكن الجمع ، وإلا فيتوخى ما هو أوفق بفرض الشارع أو أقرب إليه . مثاله : ما في « فيض الباري » في المواقيت من الجزء الثاني من شرح قوله صلى الله عليه وسلم : من أدرك ركعة من الصبح الخ . فراجعها ومنها : أنه إذا تجاذبت الأحاديث ، وتضاربت نصوص الشارع ، ولم يتعين غرض الشارع يتيقن ، وكان الكل سائفاً عنده ، فيحمل اختلاف الأئمة في أمثال هذا على الأولوية ، ولم يكن يزعج مخالفاً للمذهب ولا خروجا عنه ، راجع لمثاله : بحث الترجيع في الأذان ، واختلاف الجهر والاسرار بالتأمين ، ورفع اليدين في غير التحريمة ، من الجزء الثاني من الفيض . وإن تعين غرض الشارع كان هو المحمل الصحيح عنده . راجع ص ٢٩٤ من الجزء الأول في باب وضوء الرجل والمرأة ومسألة جواب الأذان من الجزء الثاني .

ومنها : إذا اختلفت الروايات من صاحب الشريعة ، واختلفت الرواية من الإمام أبي حنيفة فكان يحمل كل رواية على كل حديث ، وكان الكل جائزاً ، وإن تفاضلت في الرتبة وكان بعضها أولى من بعض . راجع ص ٢٨٨ من الجزء الأول من الفيض ، في مسألة المسح على الرأس .

ومنها : أنه إذا صح حديث ، والرواية المشهورة عن أبي حنيفة كانت مخالفة له ، غير أنه وجد في الباب رواية عن الإمام . فكان المذهب عنده مادل عليه الحديث وواقفته رواية من الإمام . كالسواك عند القيام إلى الصلاة . فكان يقول : يستحب لمن يثق بعدم خروج الدم من الأسنان فإن ذلك ناقض الوضوء عند الحنفية .

ومنها : أنه إذا تعين غرض الشارع ولم يجد في الباب رواية عن الإمام تواقفه ، بل صادف رواية عن الصائخين أو أحدهما . فكان هو المذهب الحنفى عنده . مثاله : مسألة الخمر ، فكان يقول : غرض الشارع هو النهى عنها ، سواء كان من العنب أو غيره ، وسواء كان قليلا أو كثيرا وسواء أسكر قليله أو لم يسكر ، وإليه ذهب الجمهور ، وأبو يوسف ، وهو من أصحابه فتعين المصير إليه .

هذا ما تبسر لى بالإجمال ؛ والغرض منه لفت النظر . وهذا كتابه وأماله أمامك فراجعه حتى ينبج كفكاف الصبح محاولته . والصبح منبج لعين رائيه . وأريد أن أذيل هذا الموضوع بكلمات من إمام هذه النهضة الدينية الإمام الشاه ولى الله الدهلوى ، ليتضح أن مسلك إمام العصر هو المسلك الأعلى ، والطريقة المثلى ، وإليه ذهب المحققون من الفقهاء المحدثين من أهل المذهب الحنفى .

قال الإمام الشاه ولى الله الدهلوى في « فيوض الحرمين » ص ٦٢ : ثم كشف لى أنموذج ظهر لى منه كيفية تطبيق السنة بقفه الحنفية من الاخذ بقول أحد الثلاثة ، وتخصيص عموماتهم : والوقوف على مقاصدهم ، والاعتصار على ما يفهم من لفظ السنة وليس فيه تأويل بعيد ، ولا ضرب بعض الأحاديث بعضا ، ولا رفض الحديث صحيح بقول أحد من الأئمة . . . وهذه الطريقة إن أعما الله وأكملها ، فهى الكبريت الأحمر والأكبر الأعظم . اهـ

قلت : وهذه الطريقة التى وضع أساسها الإمام ، قد شرع تكميلها فى عهد نجله الأكبر ، الحجة الشاه عبد العزيز رحمه الله ، ثم زيدت فى عصر الشيخ المحدث مولانا رشيد أحمد الكنكوهى ، وشيدها المحدث الشيخ محمود حسن الديوبندى رحمه الله ، وأكملها إمام العصر صاحب هذه الآمالى رحمه الله .

وقال فى ص ٤٨ : عرقى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن فى المذهب الحنفى طريقة أنيقة هى أوفق الطرق بالسنة المعروفة التى جمعت ونقحت فى زمان البخارى وأصحابه . وذلك أن يؤخذ من أقوال الثلاثة قول أقربهم بها فى المسألة ، ثم ذلك يتبع اختيارات الفقهاء الذين كانوا من علماء الحديث .

( وفى نسخة مخطوطة فى مكتبة الشيخ عبد الستار الهندى بمكة هنا زيادة : كالخافض أبى جعفر الطحاوى . قاله الشيخ عبيد الله الديوبندى ) .

فرب شىء سكت عنه الثلاثة فى الأصول ، وما تعرضوا لنفيه ، ودلت الأحاديث عليه ، فليس بد من إنباته ، والكل مذهب حنفى . اهـ

وقال في ص ١٠٣ : ترى لى أن في المذهب الخنفي سرا غامضاً لم أزل أتحدق في هذا السر الغامض ، حتى شاهدت أن لهذا المذهب - برمتا هذا - رجحانا على سائر المذاهب بحسب هذا المعنى الدقيق اهـ .

وراجع ما ذكر ، في كتابه « التفهيمات الإلهية » ج ١ ص ١٤٨ و ١٤٩ و ١٥٢ و ١٥٣ ( طبع المجلس العلمي ) .

وقال في حجة الله البالغة ص ١٥٦ ج ١ ( طبع المنيرة ) : ومنها أن التخريج على كلام الفقهاء وتبع لفظ الحديث لكل منهما أصل أصيل في الدين ، ولم يزل المحققون من العلماء في كل عصر يأخذون بهما ، فمنهم من يقل من ذا ويكثر من ذاك ، ومنهم من يكثر من ذا ويقل من ذاك . فلا يذنب أن يهمل أمر واحد منهما كما يفعله عامة الفريقين ، وإنما الحق البحت ، أن يطابق أحدهما بالآخر ، وأن يجبر خلل كل بالآخر . اهـ

وراجع مقاله في الحجة ص ١٥٨ الى ص ١٦١ ج ١ و ص ١١ و ١٢ ج ٢ وراجع أيضا ص ٢٠٢ ج ٢ من التفهيمات .

وقال في ص ٢١٥ ج ١ من التفهيمات : وإن قصرت أفهامكم ، فاستعينوا برأى من مضى من العلماء ما تروه أحق وأصرح وأوفق بالسنة . اهـ .

وفي رسالتيه « الانصاف » و « عقد الجيد » ما يكفيك أن تقتنع به وفي هذه الإشارات مقنع لطلبة العلم واللبسط مجال غير هذا . والله الموفق .

### مؤلفاته في الحديث

- ( ١ ) فيض الباري ، على صحيح البخاري ، من أماليه ، في درس الصحيح .
- ( ٢ ) العرف الشذى . من جامع الترمذى . من أماليه في درس جامع الترمذى .
- ( ٣ ) أماليه على « سنن أبي داود » المطبوع منه جزء واحد ، والباقي لم يطبع .
- ( ٤ ) أماليه على صحيح مسلم . ضبطها الفاضل الشيخ « ناظر أحسن الجيـسـلانى » . الاستاذ بالجامعة العثمانية « مجيد رباب دكن » من أصحابه ، ولم تطبع .
- ( ٥ ) حاشية على « سنن ابن ماجه » وكانت موجودة برهة طويلة لدى الشيخ السيد محمد إدريس المدرس بالجامعة الإسلامية . لكن اليوم لا يدرى أين ضاعت هي . هذا ما يتعلق بالأمهات الخمس من الست .
- ( ٦ ) فصل الخطاب ، في مسألة أم الكتاب .





وأسانید الشیخ عبد الغنی مذکورة فی « البائع الجلی » وطبع بالهند مرتین .

وأسانید الشیخ محمد عابد مذکورة فی « حصر الشارد » .

وأسانید الشاہ عبد العزیز فی رسالته « المجالۃ البافۃ » . وأسانید والده الإمام فی رسالته

« الارشاد إلی مهمات علم الاسناد » وفی القسم الثانی من « الانتباه فی سلاسل أولیاء الله » وفی

« القول الجلیل » کلها من مؤلفاته .

والیک صورة ما کتبه الشیخ محمود حسن الدیوبندی إجازة له یدیه الشریفه (۱)

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی شرفنا بمجموع الکلم ، وأمرنا بأن نصلي علی سید ولد آدم سیدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه ونسلم . رضینا بالله ربا وبالإسلام دینا وبمحمد صلی الله علیه وسلم نبیا وبالقرآن والحديث قدوة وإماما .

أما بعد فيقول المفتقر إلی الله الودود الحقير الصغير المدعو بمحمود تجاوز الله عن ذنوبه وذنائب خصاله ، ووقاه بمنه من شر نفسه وسوء أعماله : إن أغنى فی الله المولى « محمد أنور شاه » دخل فی هذه المدرسة وفرغ عن جميع الكتب المتداولة فی علوم شتى ، وقد قرأ علی واستمع عندي « الصحيح » للبخاری ، « الجامع للرمذی » « والسنن » لأبي داود السجستانی . والمجلد الثانی من « الهدایة » إلی کتاب العارفة رضی الله تعالى عنهم أجمعین وأفاض علينا من بركاتهم إلی يوم الدين .

فأحسبه والله سبحانه حسبه أهلا للعلوم ، قد أعطى فهما ثاقبا ، ورأيا صائبا ، طيبة ذکية ، وأخلاقا رضية ، فأجزه كما أجاز فی مشائخی الکرام أن يروها عني بشرط الضبط والתיقظ والانتقان والتثبت وبشرط استقامة العقائد والأعمال علی طريقة الصحابة والتابعین ، وحسن التأديب بحضرة المحدثین والمجتهدین ، وأوصيه كما أوصى نفسي بتقوى الله تعالى واتباع السنة والتجنب عن حطام الدنيا وأهل البدعة ، والاشتغال بالعلوم السنية الدينية . وأسأل الله الكريم لوله أن يوفقنا لما يحب ويرضى ويحمل آخرتنا خيرا من الأولى . وصلى الله تعالى علی نبيه وحبيه وعلى آله وأصحابه أجمعین . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین . العبد . . . . .

وهذه صورة ما أجازاه الفقيه المحدث الكنکوهی رحمه الله تعالى

(۱) صادفت هذه الورقة فی مذکرات إمام العصر غیر أنه ضاعت موضع توقيع الشیخ محمود ونارینها وبعض جوانبها بأكل البودة - نعم كونها غيب الفراغ فی حدود سنة ۱۳۹۴ هـ - معلوم .

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد سيد الأنبياء والمرسلين وآله وأصحابه وأتباعه أجمعين إلى يوم الدين ، أما بعد فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الصمد الفقير الأحقر المدعو برشيد أحمد الانصارى نسباً والجنجوى (الكنكوى) موطاً تجاوز الله تعالى عن ذلّه ومعائبه ورضى عنه وعن مشائخه : إن المولوى محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميرى قد قرأ على من أثق به الامهات الست المشهورة عند المحدثين المحتوية للصالح والحسان من أحاديث الرسول السيد الأمين الصحيحين للشيخين والجامع المسند للترمذى والسنن لأبى داود السجستانى والسنن للنسائى والسنن لابن ماجه القزوينى رضى الله عنهم أجمعين وأناض علينا من ركاتهم وجمعنا معهم يوم الدين . وأنا أجهز أن يروىها عنى شرط الضبط والإتقان فى الألفاظ والمعانى ، والتمسك والتثبت فى المقاصد والمباني وبشرط استقامة العقائد والأعمال على طريقة الصحابة والتابعين وحسن التأديب بحضرة العلماء المحدثين والمجاهدين . وأوصيه بتقوى الله تعالى والاعتصام بسنة سيد المرسلين وبالاجتناى عن البدع المخترعة فى الدين والتباعد عن صعبة المبتدعين ، وبالاشتغال باشاعة العلوم السنية الدينية والاحتراز عن التدنس برذائل الفلسفة وحطام الدنيا الدنية . وأسأل الله لى وله أن يوفقنا لما يحب ويرضى وأن يجعل آخرتنا خيراً من الأولى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد نبيه الكريم وآله وصحبه وأتباعه ناصرى طريقه القويم فقط حررته تاسع ذى الحجة من الشهر المنتظم فى سنة ألف وثلاثمائة وتسع عشرة من الهجرة على صاحبها ألوف الصلوات والتسليمات والتحية اه

إنما نقلت الاجازتين بلفظهما لينجلي فى هذه المرأة ما يترقق فى خلال سطورها من مسلك مشائخنا الديوبنديين من عدم الإفراط والتفريط فى الأمر والحرص على اتباع السنة والنفرة عن البدع المحدثه فى الدين وما عدا ذلك ما لا يخفى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

الإسناد الثانى : يروى رحمه الله تعالى عن شيخه المحدث محمد إسحق الكشميرى المتوفى فى حدود سنة ١٣٢٠ هـ فى المدينة المنورة ، عن الشيخ السيد نعمان عن والده الشيخ السيد محمود الألويسى مفتى بغداد وعالمها صاحب روح المعانى وأسانيده مذكورة فى ثبته ولم يطبع وذكرها فى كتابه « غرائب الاغتراب ونزهة الألباب » باجمال وهو مطبوع سنة ١٣٢٧ هـ - بيغداد ويشير هناك إلى نيف وسبعين وثباتاً لمشاخه الأثبات . فراجعه .

ويروى رحمه الله تعالى بهذا السند عن شيخه محمد إسحق سائر كتب الصحاح وعدة مسلسلات

وأحاديث جنية وما قرأه خاصة عليه من كتب الحديث من « صحيح مسلم » كله وسنن ابن ماجه كله وسنن النسائي إلا بعضاً من آخره وموطأ مالك إلا قدراً من آخره ورسالة سعيد بن سنبيل وما عدا ذلك من الكتب الدينية .

الاسناد الثالث : يروي رحمه الله تعالى عن الشيخ حسين بن الشيخ محمد الجسر الطرابلسي الهامي صاحب « الرسالة الحيدية » وغيرها . حصلت له الاجازة عنه سنة ١٢٢٣ هـ بالمدينة المنورة زادها الله كرامة وهو يروي عن الشيخ عبد القادر الدجاني الباقي عن والده الشيخ محمد الجسر وشيخ والده الشيخ محمد بن حسن الكتبي المتوفى سنة ١٢٨٠ هـ - كلاهما عن الامير الكبير أبي عبد الله محمد بن محمد المالكي المتوفى سنة ١٢٣٢ هـ - وعن الشيخ الفقيه المحدث السيد أحمد الطحطاوي التوقادي الحنفي المتوفى سنة ١٢٣١ هـ -

وكذا يروي عن الشيخ حسين الجسر بسنده إلى الشيخ محمد أمين المدعو بابن عابدين الشامي الحنفي المتوفى سنة ١٢٥٢ هـ - وأسانيد الشيخ محمد الامير في ثبته المعروف وطبع بمصر سنة ١٣٤٥ هـ - وأسانيد السيد الطحطاوي في ثبته الخاص ولم يطبع . وأسانيد الشيخ ابن عابدين في ثبته المعروف « عقود الآلى في الاسانيد العوالى » وقد طبع بمصر وهذه صورة إجازة الشيخ حسين الجسر مانعه [١]

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد فقد أجزت أخانا في الله الفاضل الشيخ محمد أنور بن المرلوى معظم شاه الكشميري بإسناد الأستاذ الشيخ محمد الامير المصري وبسند الشيخ أحمد الطحطاوي المصري المجاز بهما من سيدنا الشيخ عبد القادر أبي رباح الدجاني الباقي المجاز بهما من المرحوم والدى الشيخ محمد الجسر ومن شيخ والدى المرحوم الشيخ محمد الكتبي وهو قبل مني ذلك . وأوصيه بقوى الله وبحفظ شرف العلم والدعاء لي بالخير كما أجزته بحديث الأولوية بالرحمة وهو ماروى عنه عليه الصلاة والسلام من قوله :  
الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء .

كتبه الفقير إليه تعالى حسين الجسر الطرابلسي عفى عنه

(١) وليفهم هذا السند بالتفصيل الذى ذكرته ولم يكن واضحاً تربيته فاستعدت من الأستاذ الشيخ الكوثري طال بقاؤه فأفاد ما ذكرته وعلم منه أنه لم يلق من والده فلعله مات وهو صغير حيث تراه يروي عن والده بواسطة الشيخ عبد القادر الدجاني .

هذا ما يسر لي من ذكر أسانيدہ بما اطلعت عليه ويحتاج تفصيلها وجمعها إلى مجلد ضخم فإنها تحتوي على أسانيد الهند ، والحرمين ، والشام ، ومصر ، وبغداد ، من الحنفية والشافعية والمالكية وإن وقت إلى جمعها لأفردت لها جزءا واقه الموفق وقد ذكرت مصادرهما ومرامجهما بما وقت عليه ليكون أصحابه على بصيرة من الامر . هذا ما حاولته في هذه الفسحة من ذكر نبذة من ترجمة إمام العصر صاحب «فيض الباری» والموضوع يقتضى فراغا من الوقت ونشاطا من الفكر والطبع وإذا كان طرف من حياته ، موضوع بحث فالحال واسع جدا . ولا بد أن يعود الباحث وإن أجهد نفسه متمثلا بما قيل

مدحتك جهدى بالذى أنت أهله      قصر عما صالح فيك من جهدى  
فأكل ما فيه من الخدير قلته      ولا كل ما فيه يقول الذى بعدى

### تبصرة وذكرى

إن الله سبحانه اصطفى كتابه العزيز فجعله مهيمنا على الكتب وإماما لها ، فلا جرم أن يوسع بمحفظه عن كل تبديل وتحريف ووفق لصفوة عباده للقيام بعباده خادمة من كل ناحية ، حتى لا يخلو عصر من الناهضين بخدمته حفظا وتفسيرا ما يبلغ عديمهم إلى التواتر المحبر طبقة بعد طبقة في بلاد شتى ، فضلا عن تواتر الطبقات بدرسه وتلاوته ، فضلا عن تواتر الطبقات بكونه تزيلا من حكم حيد لم يسبق لمشار هذه الخدمة والعناية البالغة بآية من آيات الكتب السابقة فضلا عن جميعها ، حتى يحكى أنه بلغ عدد التفاسير المولفة إلى مائتى ألف تفسير ، وترى فيها ما يجاوز عن مائة مجلد غير قليل ولا غرو فانه « تنزيل من حكم حيد » والامة خير أمة أخرجت للناس .

ثم وهب مزية لكتاب من كتب خلقه فجعله على السنة عباده أصح الكتب بعد كتاب الله وهو «الجامع الصحيح» لأمير المؤمنين في الحديث وطيبه في علله «أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى» بلعه إلى ذروة المجد والسناء كالشمس في كبد السماء . وانتفض أكابر أعيان المذاهب الأربعة لشرحه والتعليق عليه وتلخيصه واختصاره وترتيبه وأطرافه وشرح تراجمه وترجمة رجاله وبيان غريبه ووصل مرسله وتعليقه وإبراز فوائده فقها وحديثا وبلاغة وغيرها بما لا مجال لذكره . وقصارى القول إنه لم تمنع الأمة بكتاب بعد كتاب الله اعتنائها بصحيح البخارى بل قال إمام العصر شيخنا رحمه الله ليس في التفاسير المطبوعة بمثابة وقح البارى على صحيح البخارى ، يد أن الله قد خص كل عظيم من عظماء الأمة بمصاص في شرحه لا تلتفى في غيره . فهذا الامام البهجة الفواص والطار المخنك المحدث الجليل إمام العصر الشيخ محمد أود الكشميرى الذى شامت هجة من ترجمته قد اعنى بصحيح

البخارى درساً وإملاءً وخوضاً وإمعاناً ما لم يعتن بما عداه : فظالمة قبل الشروع في تدريسه ثلاث عشرة مرة من أوله إلى آخره مطالعة بحث وخص وتحقيق ، وطالع شروحه المطبوعة من الفتح والعمدة والإرشاد وغيرها من المطبوعة والمخطوطة ما تيسر له في ديار الهند والحجاز ، وكان العمدة والفتح كأنهما صفحة بين عينيه ثم وفق لتدريسه ما يربو على عشرين مرة دراسة إمعان وتدقيق ، حتى أجهد نفسه شطر عمره في المكوف عليه تحقيقاً وبحثاً ، وكأنه خالق لذلك فهل ترى يساعده في ذلك أحد أو يسأله ؟ كلا كل ميسر لما خلق له ، فكان من دأبه في التدريس أن يأتي بتحقيقات رصينة وأبحاث متينة وكان أكبر عنايته بإفصاح مالم يذكره الشارحون كما أسلفته في آدابه فإن كان دين شرحه فضاه الحافظ ابن حجر فقد وفي دين تدريسه إمام العصر .

وكان كثير من الطلبة في كل عام يضبطون ما يليقه إمام العصر ويحتطب كل بحبله حسب قدرته ، فقام من بينهم من قرأ عليه أو سمع نحو خمس مرات ووفق للاستفادة منه مالم يوفق غيره وتيسر له من طول الصحبة وكثرة الملازمة مالم يتيسر لأحد غيره من أفاضل تلامذته وأصحابه صاحب الفضيلة العالم الفاضل الذكي مولانا بدر العالم الميرتهى فرتب ماضطه وجمع ماسمعه وحاول أن يحرر ويصور فوق في كثير من المواضع إلى ذلك نعم لا يمكن أن يدعى أنه عصم عن الخطأ فيما جمعه ولا أن يدعى أنه جمع جميع ما كان يليقه إمام العصر بنقيده وتقليده من مشكلات العلوم وتراجم الرجال ، والفوائد المختلفة والنظريات العميقة ولم ينادر كلمة إلا أحصاها . ولأن يدعى إصابته ، في تنقيح جميع ما وصل إليه من الشيخ وتحريره وتفصيله ، ولا أن يدعى إصابة المرمى في فهم جميع ماسمعه ووعاه أو ضبط قلبه وأحصاه ، ولا أن يدعى أنه استوعب بحسن التأليف واجمع والتصنيف . كيف ؛ وأنا أدري أنه لم يتهز فرصة لترصين العمل وإحكامه وأدري أنه لم يتهز بأعباء المراجعة في كل بحث إلى الأصول وأدري أنه لم يلتزم سرد الأحاديث ومباحث الكتب التي أحبل عليها بجانها ؛ فإن ذلك أمر خطير يستدعي فراغاً من الوقت وبرهة خالية أزيد مما صرف فيها وسعه ، ولو كان ذلك لكان العمل أحكم ، وفائدته أكل وأعم ؛ غير أني أقول أنه حاز قصب السبق من بين أصحاب الشيخ في آدا . ما وصل إليه عليه وفهمه ولم يقصر في التحرير والإيضاح حسب قدرته والاعتناء باحساسات الشيخ الناضجة بعد طول التدريب والتفكير واستمرى له أخلاف فكره وأضفى فيه ركائب نظره وقلبه فالذي أخرجه إلينا نظراً إلى المجموع له مزية لاتجدها في ما عداه من أمالي إمام العصر التي ضبطها أصحابه فنشكر عارضته وعرضته وتقدر معاناته في التفصيل والترتيب . ثم إنه لم يقتنع بما عنده بل استفاد كثيراً من الأمالي التي ضبطها صديقنا الفاضل المحترم مولانا عبد القدير الكامل مغفوري

وصديقنا الفاضل المحترم مولانا عبد العزيز الكاملقورى دام فضلها وكنت قد وقت لمطالعة برمته إلا أبحاثاً من أواخره فى الجامعة الإسلامية ، والأول لاجل إشراف المجلس العلمى ( بدايهيل سورت بالهند ) على طبعه فوض إلى الأشراف على الأصول ، وقد انتهى طبع الجزء الأول وطالعه قبل الطبع مطالعة بحث وتحقيق ، فنظرا إلى طول عهدي بمزاولة هذا المجموع ، ونظرا إلى ما شغفت أذنى بأكثر ما كان الشيخ يلقيه على الطلبة أو كان يمليه على الأشهاد ، يسوغ لى أن أقده تقدراً علياً إجمالاً بأنه وقع تقصير فى أمور كان الاعتناء بها أعنى وأهم من الأمور التى عنى بها من جمع النقول فى الحاشية من الكتب التى سهل حصولها لكل أحد وإن كان ذلك لا يغلو عن فائدة ولا سيما لمن لم يتيسر له هذه الكتب ؛ فإن الأعنى جمع علوم الشيخ وإنفاذاً لوسع فى تقديمها للعلماء ناصعة الجبين لتطمئن بها قلوبهم وبحسب ذلك من استفاد من منهاج دراسة الشيخ على بصيرة وسنحت لنا فى أثناء الاشتغال بها أمور أتعبتنا وكلفتنا بما لم تتسع له ظروفنا ، ولم أقصر فى خدمة ترجع إلى فى تحسين عيادها بما تسنى لى فى مثل هذه الظروف فلم تقصر ولا تقصر فيما بعد إلا أن الأسف على أن ضيق المجال لا يسمح لنا بما تصبو إليه نفوسنا ، وقد أشار إلى ذلك كله فضيلة الجامع نفسه واعترف به أوضح مما قلت فأذن لاجل الحاجة إلى التطويل فى هذا الباب . وربما يحس بعض المستألفين بالأساليب المصرية والخطبة الحديثة فى التميزات خفاء فى المقصود فى مواضع ، وعدم وفاء العبارة بأداء الغرض ، أو سقيا فى الكلمات ، فليكن أمام الناظر : أن العبارة ليست من كلام الشيخ بل هى تعريب لما ألقاه الشيخ باللغة الأردية وترجمت منها إلى العربية فليعذر الجامع بعدم مساعدته القلم فى هذه المواضع — ومع هذا فأمثال هذه المواضع فى كثير من الأبحاث يقال فيها : درر وجواهر قد قدمت لأهل المعرفة فى صحاف من خرف أو خشب فعسى أن يقدرها من يعرفها فيفتنهما ويحرم عنها من لا يعرفها فيعرض عنها فان فاته حسن الالفاظ فى مواضع فلا يفوته حسن المعاني ، وكفى هذا القدر تبصرة وذكرى لكل عبسذ منيب . ونرجو الله سبحانه أن يوفقه وإيانا لخدمة علوم الشيخ إمام العصر رحمه الله تعالى أكثر من هذا وأعلى إنه سميع مجيب

هذا آخر ما حاولت إيراد فى هذه التقدمة لكتاب « فيض البارى » لم يكن فى الوقت فسحة غير أن رغبة صديقنا المحترم الفاضل الأستاذ السيد احمد رضا الجنورى مدير المجلس العلمى قد حتى على ذلك . وصلى الله على صفوة البرية رحمة للعالمين محمد وآله وصحبه أجمعين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

كتبه الأحقر محمد يوسف بن السيد محمد زكريا بن السيد مزمل شاه بن السيد مير أحمد شاه البينورى نزىل « القاهرة » عفا الله عنه وعافاه ، ووقفه لما يحبه ويرضاه .

يوم الخميس ٢٥ جمادى الآخرة سنة ١٣٥٧ هـ - ٢٨ أغسطس سنة ١٩٣٨ م

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمه

هذه مقدمة أفرزت فيها ما كان لإمام العصر يدكره في مبادئ درس صحيح البخارى وأضفت بعض أشياء في تضاعيفها .

#### نبذة من ترجمة المصنف رحمه الله تعالى

هو أبو عبد الله محمد بن اسمعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفي وبردزبة بالفارسية الزراع عند أهل بخارى وكان بردزبة فارسياً على دين قومه ثم أسلم ولده المغيرة على يد الإيمان الجعفي وإلى بخارى فنسب إليه نسبة ولاء عملاً بمذهب الإمام الهمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فإنه يقول إن من أسلم على يده شخص كان ولاؤه له وإنما قيل له الجعفي لذلك .

قال البخارى ألهمت حفظ الحديث وأنا في الكتاب قيل له كم أتى عليك إذ ذاك فقال عشر سنين أو أقل ثم خرجت من الكتاب فجعلت أختلف إلى الداخل وغيره فقال يوماً فيما كان يقرأ للناس وسفيان عن أبي الزبير عن إبراهيم « فقلت إن أبا الزبير لم يرو عن إبراهيم فأنتهرني فقلت له أرجع إلى الأصل إن كان عندك فدخل فنظر فيه ثم رجع فقال كيف هو يا غلام فقال هو الزبير وهو ابن عدى عن إبراهيم فأخذ القلم وأصلح كتابه وقال لي صدقت وكان البخارى إذ ذاك ابن إحدى عشرة سنة فلما طعن من سنة في ست عشرة سنة حفظ كتاب ابن المبارك ووكيع وبعد ذلك بستين سنة حفظ كتاب قضايا الصحابة والتابعين ثم صنف التاريخ في المدينة عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم قال حاشد بن اسمعيل كان البخارى يختلف معنا إلى مشايخ البصرة وهو غلام فلا يكتب حتى أتى على ذلك أيام فلنائه بعد ستة عشر يوماً فقال قد أكثرتم على فأعرضوا عني ما كنتم فأخرجناه فزاد على خمسة عشر ألف حديث فقرأها كلها عن ظهر قلب حتى جعلنا نحكم كتبنا من حفظه وقال عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي قد رأيت بالحرمين والحجاز والشام والعراق فأرأيت أجمع من محمد بن اسمعيل وقال هو أعلمنا وأقهرنا وأكثرنا طلباً وسئل الدارمي عن حديث وقيل له إن



البخارى صححه فقال محمد بن اسمعيل أبصر مني وهو أ كبر خلق الله ، عقل عن الله ما أمر به ونهى عنه من كتابه وعلى لسان نبيه إذا قرأ محمد القرآن شغل قلبه وبصره وسمعه وتفكر في أمثاله وعرف حلاله من حرامه وقال له مسلم أشهد أنه ليس في الدنيا مثلك قيل إنه قدم بغداد فسمع به أصحاب الحديث فاجتمعوا وأرادوا امتحان حفظه فعدوا إلى مائة حديث فقبلوا متونها وأسأدها وجعلوا متن هذا الإسناد لا إسناد آخر وإسنادهذا المتن لمن آخر ودفعوها إلى عشر أنفس بكل رجل عشرة أحاديث وأمرهم إذا حضروا المجلس أن يلقوا ذلك على البخارى ففعلوا حتى فرغوا كلهم من إلقاء تلك الأحاديث المقلوبة والبخارى لا يزيد على ولا أعرفه فلما علم أنهم قد فرغوا التفت إلى الأول فقال أما حديثك الأول فقلت كذا وصوابه كذا وحديثك الثاني كذا وصوابه كذا والثالث والرابع على الولا حتى أتى على تمام العشرة فرد كل متن إلى إسناده وكل إسناد إلى متنه وفعل بالآخرين مثل ذلك قال الحافظ رحمه الله تعالى ما العجب من رده الخطأ إلى الصواب فإنه كان حافظا بل العجب من حفظه للخطأ على ترتيب ما لقوه عليه من مرة واحدة وقد جمع البعض تاريخ ولادته ومدة حياته ووفاته في البيتين .

كان البخارى حافظا ومحدثا جمع الصحيح مكمل التحرير

ميلاده صدق ومدة عمره فيها حميد وانقضى في نور

وأجل تصانيفه مطلقا وأقمها للطالب مغرباً ومشرقاً وأجلها قدراً وأشهرها ذكرأ هو هذا « الجامع الصحيح المستنعم حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه » ومراده من الحديث قوله ﷺ ومن السنن فعله ومن الأيام مخازيه ﷺ جريا على القسنة وإن كان الاصطلاح في الحديث والسنن على خلاف ذلك والمصنف رحمه الله تعالى لم يضع في كتابه حديثاً إلا اغتسل عنده وصلى ركعتين وعنه أنه صنّفه من ست مائة ألف حديث في ست عشرة سنة وعنه أنه صنّفه في المسجد الحرام ولم يدخل فيه حديثاً حتى استخار الله وصلى ركعتين وتيقن بصحته .

### ذكر شرط المصنف رحمه الله تعالى

وأما شرطه فقال الحازمي إنه لم يثبت شرط عن إمام على لسانه وإنما استفيد من حديثهم ومصنفاتهم وسبر كتبهم ثم الرواة على خمسة أحوال  
الأول كثير الضبط والإتقان وكثير الملازمة لشيوخهم  
والثاني كثير الضبط وقليل الملازمة  
والثالث بالعكس

## والرابع قليل الضبط وقليل الملازمة

والخامس قليل الضبط وقليل الملازمة مع غوائل المجرح سوى ذلك

فالبخارى يستوعب الأول ويتنخب الثاني ويترك البواق بالكلية ومسلم يستوعب الأول والثاني ويتنخب الثالث ويترك البواق والرابع يأخذ عنهم أبو داود والخامس يأخذ عنهم الترمذى رحمه الله تعالى والمراد منه النزول إلى هؤلاء عند الاعزاز في الباب فالبخارى لا يتنزل عن الثاني وأبو داود عن الرابع والترمذى يتنزل إلى الخامس أيضا لأنهم يأخذون عنهم فقط ولا يخرجون عن غيرهم فإنه منقطة نشأت من قلة الفهم وفرط الوهم

ثم اعلم أن البخارى شرط اللقاء أيضا للاتصال واكتفى مسلم بالمعاصرة فإن روى أحد عن أحد مع عدم المعاصرة واللقاء يكون رواية منقطعة عندهما وإن روى مع تحقق اللقاء والمعاصرة يكون مقبولة عندهما نعم إن روى من معاصره الذى لم يثبت لقاؤه فقيه الخلاف قبله مسلم والجمهور ورده البخارى وكنت أرى زمناً أن البخارى إنما يحكم باللقاء أو عدمه بعد ثبوته عنده من خارج ثم اطلمت بعد ذلك على أن حكمه هذا لا يكون لتقل عنده على ذلك وإنما يحكم لإسناد يصرح به فإنه رأيت أن الترمذى سأله عن رجل هل سمع من فلان قال نعم وساق إسناداً دالا على سماعه ففهمت منه أنه لم يكن عنده نقل من خارج على ذلك فحكمت أن أمر السماع يدور عنده على التصريح بالسماع في إسناد فإذا ثبت السماع عنده في موضع يحكم به في سائر المواضع قال ابن حزم رحمه الله تعالى إن البخارى إذا أنكر السماع لا يقول إن فلان لم يسمع من فلان بل يقول لم يثبت سماع فلان من فلان والناس لا يميزون بينهما فيحكمون عنه أنه قاتل بعدم سماعه منه مع أنه ينكر الثبوت عنده دون السماع في نفس الأمر وهذا يدلك ثانياً على أن أمر السماع عنده لا يبنى على ثبوته من خارج جزئياً وإنما يحكم به نظراً إلى الأسانيد .

وكيفما كان شرطه هذا إنما هو للصحيح في كتابه خاصة للصحيح مطلقاً فلا يخرج حديثاً في صحيحه إلا بعد ثبوت السماع فيه على النحو الذى بيناه وإن كان صحيحاً في نفسه عنده أيضاً فخالفته للجماهير ليس في نفس تعريف الصحيح بل هو شرط النزم به للصحيح في كتابه فهذا تشديد منه على نفسه في هذا الكتاب فقط ولكل ذى همة وعزم أن يشدد على نفسه بما شاء لا ماسخ لاحد للظن فيه ذق هذا فاسترح عما يختلج في الصدور والله تعالى ولى الأمور

وما قيل إن شرطه أن يكون الصحابي راويان فصاعداً ثم يكون للتابعي راويان فثقتان وهكذا فتتقص قال الحافظ الحارثي رحمه الله تعالى هذا الذى قاله الحاكم قول من لم يمعن في خبايا الصحيح

ولو استقرأه لوجد جملة من الكتاب ناقضة دعواه أقول قول الحاكم هذا أكثرى لا كلی ولعله أراد منه أن يصير الراوى معروفاً فلو روى واحد جلیل القدر لكفى أيضاً وهما سؤال وجواب طوينا عنه كشحاً لقة الجدوى .

## تحقیق كون الحديث على شرطه

قال جماعة : معنى كون الحديث على شرطه أن رواه موصوفون بصفات رواة البخارى وليس هذا بمشهور ولا ريب أن دركه عسير جداً . وقال المتأخرون معناه أن رواه رواة البخارى أى ما وقع في كتابه متفرقاً . قال الحافظ الزيلعى رحمه الله تعالى وفيه نظر فإن هذا القدر لا يكتفى لسكون الحديث على شرطه لأن البخارى لا ينظر إلى ثقة الراوى فقط بل إلى ملازمته لشيخ روى عنه أيضاً ويمكن أن يكون الراوى ثقة في نفسه ومن رجاله ومع هذا لا يكون ملازماً لهذا الشيخ الذى يروى عنه فحينئذ كيف ينبغي أن يحكم عليه مطلقاً أنه على شرطه ، ثم ثقة الراوى وضعفه قد يكون في نفسه وقد يكون بالنسبة إلى شيخ معين فيكون ثقة في نفسه وضعيفاً في هذا الشيخ مثل سفيان ثقة في نفسه وضعيف في الزهري لأنه لما كتب عنه أحاديث ورجع اشتد الريح في الطريق وطارأت بأوراقه فكتبها عن حفظه أقول ينبغي أن يوسع الأمر من ذلك فإن هذا التضييق إنما يناسب شأنه وعليه وعندى يحكم عليه أنه على شرطه ما لم توجد فيه علة في خصوص هذا المقام من أهل الشأن في هذا الفن ، ولا يلتفت إلى هذه الاحتمالات ليتوفر ذخيرة الحديث ولا يفقد كثير من الأحكام كما وقع على مذهب من رد الأحاديث المرسلة فإنه يلزم منه أن يضع حصّة كثيرة من الدين فاعلمه . وعلى هذا ينبغي أن يحكم على حديث من كان له إمام الخ أنه على شرط الشيخين كما حكم به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وأصاب لكه نسبه إلى المسند لأحمد بن منيع . وقال الحافظ إن لم أجده فيه فلم أزل مضطرباً فيه حتى رأيت من قلم الحافظ أن الأجزاء الكثيرة من هذا المسند غائبة فاطمأنت وسكنت إلى نفسى ، ومن الثرائب في هذا المقام قول الذهبي في المستدرك للحاكم أنه لا يجلح لأحد أن يعمل عليه قبل المراجعة إلى تلخيصه مع أن الحاكم متفق عليه في حفظه وإتقانه ، وقال بعضهم إنه ليس فيه حديث صحيح وتوهم بعضهم أن فيه إلحاقاً من الروافض ، والأمر الذى هو بين الأمرين ما صرح به الذهبي أن نفعه صحاح وحصان ، والمائتان أو أزيد منه مما لا ينبغي عليه العمل والباقي يشتمل على الضعاف والموضوعات أيضاً .

أقول : ولا أدري ما وقع للحافظ الحاكم وأى أمر دعاه إلى وضع الموضوعات في كتابه

وكيف ساغ له ذلك وقد اعتذر عنه الناس وذكروا في التفصي عنه وجوها لا ترجع إلى كثير طائل .

ثم اعلم أنى أرى فيه أحاديث في أسانيدهارجال البخارى من أعلاها ، والوضاعون والكذابون من طرف آخر ومع ذلك يحكم عليه الحاكم أنه على شرطه ، ثم ظهر لى أن حكمه هذا ينسحب على قطعة دون قطعة فكانه اصطلاح جديد منه وإلا فالظاهر أن يحكم باعتبار مجموع الإسناد لا باعتبار طرف منه .

## ذكر نسخ البخارى

واعلم أن البخارى رحمه الله تعالى صنف كتابه في ست عشرة سنة وخرجه من ستمائة ألف حديث وقد سمعه منه تسعون ألف رجل وعلق عليه ثلاث وخمسون شرحاً واثنتان وعشرون مستخرجاً ، وأشهر المستخرجات للإسماعيل وقد رأيت خطبه في أعلى ذروة الفصاحة والبلاغة ورأيت مقولة لرافضى قال من أراد العرية كفى له القرآن وكتاب البخارى والهداية قلت لاربيب أنه حق . وعندى ابن الأثير وصاحب مقامات البديع من البلغاء أما الحريرى فلا . نقل أن مقاماته لما طارت إلى الآفاق دعاه بعض الخلفاء العباسيين وأمره أن ينشأ مضموناً وكان إذا كتب شيئاً أو تكلم في أمر تنف لحيته فلم يقدر عليه وانقلب غائباً فلما بلغ خبره إلى بعض أدباء المصر قال دعوه فإنه رجل مقاماتى ( يعنى وقائع نكار )

ونسخته تسعة عشر أحداها للكريمة بنت أحمد وهى امرأة محدثة وثلاثة من صاحب النسخ حنفيون ابراهيم بن معقل النسفى وهو تلميذ البخارى بلا واسطة ، وحماد بن شاكر ، والحافظ شمس الدين الصفائى كان أصله من خراسان رحل إلى بلدة لاهور وأقام بها ثم رحل إلى بغداد وتوفى هناك . كان من علماء القرن السابع ومن مصنفاته المحكم واللباب ، والقاموس مأخوذ منهما . وأولاهها بالاعتبار عندى نسخة الصفائى لأنه يقول إنه نقلها من النسخة التى قرئت على المصنف رحمه الله تعالى لكن الحافظ رحمه الله تعالى لا يرى فيها مزية ويعامل معها ما يعامل مع سائر النسخ وأما الآن فينبغى أن يعتمد على نسخة القسطلانى لأنه اعتمد على نسخة الحافظ شرف الدين اليونينى جيئة زمانه وحافظ أوانه لأن السلطان أراد مرة أن يعرب البخارى وجمع له أفاضل عصره فجاء اليونينى فصصح متن الأحاديث ، وابن مالك صاحب الألفية فأعربها . قال القسطلانى فوجدت النصف الأول من نسخة اليونينى فاعتمدت عليها في شرحى ولم أجد النصف الآخر حتى وجدته أيضاً بعد ثلاثين سنة فاعتمدت عليها في النصف الآخر . ثم اعلم أنه قد يتغير المراد باختلاف النسخ

ولعل وجهه أن الناس لما أخذوا عن المصنف رحمه الله تعالى أخذوا أصل الحديث وجعلوا الخصوصيات هدراً وحسبوه كالواجب الخفي فردوها رأوا والله تعالى أعلم .

ذکر شروح البخاری مع بیان خصائصها

فمن شروح الحنفية شرح الحافظ قطب الدين الحلبي وشرح الحافظ علاء الدين المغطاطي وشرح الحافظ العيني والموجود في أيدينا هو الأخير فقط ومن أحسن شروح الشافعية فتح الباري لحافظ الدنيا المشهور بابن حجر العسقلاني وكان شرحي العيني والحافظ صارا مستدين لمن شرحه بعدهما كالخير الجارى للبلا محمد يعقوب وكالقسطلاني ثم شرح الحافظ أفضل الشروح باعتبار صنعة الحديث والاعتبار وحسن التقرير واتساق النظم وبيان المراءد ، وأما شرح العيني فأحسنها الألفاظ شرحاً وأتمها تفسيراً وأكثرها لنقول الكبار جمعاً لكنه منتشر ليس في اتساق النظم كالخافظ رضى الله عنه وسمعت من حضرة الشيخ رضى الله عنه هذا في الأجزاء الأولى منه ولله قال رحمه الله إلى الثالث أو الرابع - وشرح الحافظ رضى الله عنه مقدم على شرح العيني ، وفي التذكرة أن الحافظ رضى الله عنه لما أتم شرحه صنع للناس مأدبة ودعى إليها السلطان أيضاً وحضر فيها ثمانون من مشاهير العلماء ثم قرأ عليهم مقدمة الفتح وهي في مجلد من أولها إلى آخرها . وهذا الشرح قد بلغ إلى العيني بإجازة مصنفه فلما رأى تعقباته على الحنفية تعقب في شرحه على الحافظ في غير واحد من المواضع ، فلما بلغ شرحه إلى الحافظ رضى الله عنه صنف لجوابه كتاباً آخر سماه انتفاض الاعتراض - وقد رأيت نسخة خطية - جمعت فيه جميع اعتراضات العيني رضى الله عنه وأجاب عن بعضها وترك الجواب بعضها يائساً فدل على تحيره في جوابه وحيثما أراد الجواب لم يشدد في الكلام . ولا ريب أنه قد أجاب عن بعضها جواباً شافياً إلا أن الحافظ رضى الله عنه لم يتأخر إلى إتمامه حتى ضرب عليه بالرحيل . وهناك شروح آخر كلها كالعيال لهذه الشرحين - وذكر في كشف الظنون شروحا لم تجد لها ذكراً في أحد من الشروح ولا وجدنا نقلاً عنها في شرح والله تعالى أعلم

## احادیث البخاری

قال الحافظ في المقدمة : إن العدد الذي ذكره النووي لأحاديث البخاري ليس بصواب ثم ذكر ما هو الصواب (١) عنده تفصيلا وتصدى مولانا أحمد علي السهارقوري رضي الله عنه - فشي

(١) قال العلامة محمد هاشم بن عبد الغفور السندھی فی رسالۃ جمعہا فی أطراف احادیث البخاری مباحثا



ذكره الحافظ رضي الله عنه فيه أيضاً سهول لكنه من الكتاب فيه عليه القسطلاني وهو تليد للحافظ رضي الله عنه فعدودناها فوجدناه كذلك . ثم إن القسطلاني لعله أخذ عن الشيخ ابن الهمام رضي الله عنه أيضاً وكان الشيخ ابن الهمام والشيخ بدر الدين العيني والحافظ ابن حجر - رضي الله عنهم - في عصر واحد وكان الناس يذهبون لأخذ الحديث إلى الحافظ رضي الله عنه ولاخذ الفقه والأصول إلى ابن الهمام رضي الله عنه ولعل ابن الهمام رضي الله عنه لم تكن له إجازة عن الحافظ رضي الله عنه بالمشافهة نعم يستفاد من ذكره بلفظ الشيخ أن تكون له إجازة منه كتابة ذكر تراجمه وكشف رموزها

واعلم أن المصنف رحمه الله تعالى سباق غايات وصاحب آيات في وضع التراجم لم يسبق به أحد من المتقدمين ولم يستطع أن يحاكيه أحد من المتأخرين فكان هو الفاتح لذلك الباب وصار هو الخاتم . وضع في كل ترجمة آيات تناسبها وربما استقصاها بما يتفق من هذا الباب . فيه على مسائل الفروع وطرق استنباطها من الحديث مع الإيماء إلى مختاراته وعلم مقان أبواب الفقه في القرآن ، بل أقامها منه ودل على طرق التأسيس من القرآن وبه يتضح ربط الفقه والحديث والقرآن بعضه مع بعض ومن رفة اجتاده ودقته في الاجتهادات وبسطها في التراجم . قيل إن فقه البخاري في تراجمه فكان في تراجم المصنف علوم متفرقة من الفقه وأصوله والكلام ، أو ما إليها بغاية إيجاز واختصار : قل من يتهدى إليها وذلك لعمان منها أنه لا يريد أن يتكلم بشيء من لفظه فربما يترجم بلفظ الحديث ثم يتلو آثاراً يريد بها التنبيه على رجحانه إلى جانب فإذا ضاق عليه الأمر زاد لفظاً أو لفظين ، وقد ينقل آثاراً متعارضة تنبئها على موضع الخلاف وعدم بته بجانب فإذا لم يتكلم من جانبه بحرف وأراد أن يدل عليه من ألفاظ الحديث وقطعات الآثار عن تحصيل مزاده لا محالة فلم يدرك إلى الآن ماذا مراده إلا على سبيل الجزر والتخمين وإذا تجددهم يختلفون في تحقيق مراده ويعرفون فيه جبينهم ثم لا ينكشف الأمر على جلبيته . ثم إن المصنف رحمه الله العلامة لما شدد في شروط الأحاديث حتى أغمض عما حسبه حسناً بل محمياً أيضاً قلت ذخيرة الحديث في كتابه ، ثم لما أراد أن يتسكك منها على جملة أبواب الفقه اضطر إلى التكرار والتوسع في وجوه الاستدلال وذلك من كمال بداعته ، ومن لادراية له بغوامضه ولاذوق له من علومه يتعجب من حججه ولا يدري أن النوسع فيه من أجل تضييقه على نفسه في مادة الأحاديث ، فيستدل من الإيمادات ويكتفي بالإيماضات ، ومن العجائب أنه مع كثرة قياساته شدد الكلام فيمن قال بالقياس والسر فيه عندي أنه يعمل بتفتيح المناط وهو غير القياس كما ستعرف الفرق بينهما من وجوه إن شاء الله تعالى . ومن غرائب أنه إذا اختار جانباً يهدر جانباً آخر حتى لا يذكر له دليلاً وإن كان

حديثه على شرطه وفي كتابه ولكنه لا يخرج في هذا الباب بل يخرج في غيره واستقماً منه على مسألة أخرى تكون مختارة عنده بخلاف الترمذي وأبي داود فإنهما يضعان الأبواب للجانبين وكذا يذكران التمسك لكل من الفريقين . ومن دأب المصنف رحمه الله أنه يأتي بالآثار في التراجم بعضها بصيغة المعروف وبعضها بصيغة المجهول والمشهور فيه أنه يأتي بالمعروف فيما كان محققاً بالمجهول فيما كان مريضاً محتاجاً إلى نقد قال الحافظ رحمه الله في المعروف أن الحال فيه إلى المعاق عنه يكون مستقيماً جزماً لكن يبقى النظر دائراً فيمن أبرز من رجال ذلك الحديث ثم قال وتبين بمد الاستقراء أن الحال فيه على أنحاء فنه ما يلتحق بشرطه ومنه ما لا يلتحق بشرطه أما ما يلتحق بشرطه فالسبب في كونه لم يوصل أمور ذكرها الشارحون وأما ما لا يلتحق بشرطه فنه حسن أي لذاته ومنه ضعيف لكن لامن جهة قدح في رجاله بل لا تقطاع يسير في إسناده أقول ومن هنا علم أن علة الانقطاع عند البخاري أيضاً بسيرة ولا يتأني منه السقوط ولذا لا يمرضه بل يأتي بصيغة المعروف وأما في المرض فقال إنه لا يستفاد منه الصحة إلى المعلق عنه لكن فيه ما هو صحيح وفيه ما ليس بصحيح فالأول لم يوجد فيه ما هو على شرطه إلا في مواضع يسيرة جداً ووجدناه لا يستعمل ذلك إلى حيث يورد ذلك المعلق بالمعنى هذا إذا أورده مسنداً في موضع آخر من كتابه وإنما يورده بصيغة التريض في المعلق ولا يحزم به لأنه رواه بالمعنى وأما إذا لم يورده في موضع آخر عما أورده بهذه الصيغة فنه ما هو صحيح إلا أنه ليس على شرطه ومنه ما هو حسن أي لغيره ومنه ما هو ضعيف فرد إلا أن العمل على موافقته ومنه ما هو ضعيف فرد لا جابر له وهذا الأخير قليل في هذا الكتاب وحين يقع ذلك فيه يتعقبه المصنف رحمه الله تعالى بالتضعيف بخلاف ما قبله فالبخاري رحمه الله تعالى اعني بهاتين الصيغتين في صحيحه فيقول في الترجمة الواحدة بعض كلامه بتريض وبهضه يحزم مراعي ما ذكرنا وهذا تبين أن ما اشتهر في إتيانه بصيغة التريض من الوجه ليس بصحيح فإنه يأتي بصيغة التريض فيما يكون صحيحاً عنده أيضاً وإنما لا يحزم به لأنه رواه بالمعنى لا الضعف في الإِسَاد ومن دأبه أنه قد يذكر في الباب قطعة حديث مرفوع بعينها إفادة لحكم مع أنها تكون ضعيفة في الخارج لأن ما تستفاد منها المسألة تكون بته وإنما يكون الوهن في إسناده وطريقها فيذكرها بصيغة التريض ثم يستدل عليها بحديث على شرطه فأقدر قدر المصنف رحمه الله تعالى وجلاله حيث لا يتكلم من عند نفسه بكلام فيما يسوغ له الكلام فما يريد أن يذكره من الاستنباطات والمسائل واختيار البعض وترك البعض يذكر فيها ويشير إليها ويستدل عليها بما يتحير فيه العقول ويعجز عنه الفحول . ومن دأبه أنه قد يخرج حديثاً ويضع عليه باباً بدون ترجمة وقد يضع باباً مع ترجمة ولا يذكر لها حديثاً وأحسن الأجوبة في الأول أنه فيما يكون كالفصل من السابق أقول وحينئذ يلزم أن يكون مناسباً للسابق ليصح كونه فصلاً وإلا فلا يجرى فيه هذا الجواب وقال



مولانا و شیخنا رحمہ اللہ تعالیٰ اُنہ یكون تمریناً للناظرین اُن یترجوا علیہا من عند انفسہم بعد الامعان فی معنی الحديث، و قيل فی الثاني اِنہ فیما لم یجد لها حدیثاً علی شرطہ اقول وقد یرید بیان مسألة بدون إفادة الدلیل کبعض أجزاء الترجمة و سأتی بعض تفصیلہ

ومن دأبه اَنه یضع فی التراجم التعليقات والآثار والضعاف من الأحادیث المرفوعة بضعف یسر وکثیراً ما یمخرج المتابعات بعد الفراغ عن المرفوع تعلیقاً تعلیقاته علی نحوین منها ما یمخرج فی الترجمة ومنها ما یتابع به المرفوع، ثم ضعیفه فی متابعاته علی خلاف صنیع مسلم والطحاوی فانہما یمخرجان الإسناد من أولہ إلی آخرہ مع التنبیہ علی زیادة لفظہ أو قصانہ ولا یمخرجان المثنی بتامہ والنسائی یمخرج مفصلاً متناً وستدا وهذا أفجع جداً وأما أبو دارود فیکتفی علی الخوالة فقط ومن دأبه اَنه قد یدکر فی الترجمة مسائل مختلفة ربما لا تكون من باب واحد فتکلف هناك بمعضم بأرجاع کلہا إلی باب واحد وإدناء قمر مشترك بینہا مع اَن المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یدکرہا لکونها من ملحقات الباب لا یرید منها کونها متسقة أصلاً فلا تعب نفسك فی مثل هذه المواضع فانہ مضیق جعلنا لک منه مخرجا ومثاله فی صفحة ۲۹ باب الماء الذی یسئل به شر الإنسان وکان عطاء لا یری به بأساً اَن یتخذ منه الخیوط والحبال وسور الکلاب وعرھا فی المسجد الخ وهذا کما تری الاوّل من مسائل المیاء واتخاذ الحبل والخیوط والثانیة مسألة الاسار فهذه لیست من مسائل المیاء فان السور عام سواء اختلط مع الماء أو العلماء أو غیرهما یتجنس ما وقع فیہ عند من یری سور الکلب نجساً ویبقی طاهراً عند من لا یراہ نجساً فاضطرب الشارحون فیہ وأرادوا إرجاع کل منهما إلی قدره مشترك وتجهسوا لذلك وعندی لا بأس فی ذکر مسائل مختلفة منتشرة فی ترجمة واحدة بعد اَن تكون مناسبة ولو بوجه ثم إن دل علیہ دلیل فیما یأتی من المرفوع یكون مترجماً له وإلا فهو مترجم به كما قرره الحافظ رحمہ اللہ تعالیٰ كما سأتی وقد یفعله المصنف علی ما سمیته إنجازاً أی اَن المسئلة وإن كانت من غیر هذا الباب لکنہا لما كانت مستنبطة من الحديث الذی أخرجه به علیہ لیفرغ من تلك المسئلة قبل اَوانہا لکونها قد جاء استدلالہ فلم ینتظر لبابها وفرغ عنها هنا . ومن دأبه اَنه قد یرید لفظاً من جانبہ یرید به تعمیم الحديث عن مورده وله فیہا رموز أخرى سترفہا فی تقريرنا هذا إن شاء اللہ تعالیٰ ومن دأبه تکرار الحديث فی أبواب متفرقة باعتبار المناسبات بخلاف مسلم فانہ یمخرج الحديث مرة فی باب واحد بجمیع طرقه وتغایر ألفاظه وصنعة الاعتبار یرجع فی مسلم أزید من البخاری فانہ یجمع جمیع طرق الحديث فی بابہ ویأتی أولاً بالطریق الذی یصل إلی راو ثم یأتی بالآخر یصل إلی قرینہ ثم ثم یرید بقول عند ذکر المثنی نحوه ومثله یتضح منه المتابعة أی اقتضاح قال النووي رحمہ اللہ تعالیٰ لم یقصد البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ فی کتابہ لإخراج المسانید فقط بل أراد التنبیہ علی المسائل أیضاً فلزمہ اَن یمخرجہا

مكرراً في الأبواب وقلبا يورد حديثاً في موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد ، فمن أراد أن يأخذ حديثاً بريئاً عن الملل فليأخذه عن البخاري ، ومن أراد أن يطلع على الفرق رواية اللفظ والمعنى فليأخذه عن مسلم فإنه أهتم لهذا المهم

## إضافات على الافاضات

### ملتقطه من الفتح

ومن دأبه أنه قد يذكر الترجمة بلفظ المترجم له أو بعضه أو بمعناه ، وقد يأتي من ذلك ما يكون فيه لفظ الترجمة احتمالاً لاكثر من معنى واحد فيعين أحد الاحتمالين مما يذكره تحتها من الحديث وقد يوجد عكس ذلك بأن يكون الاحتمال في الحديث والتعيين في الترجمة والترجمة ، وهنا يان تأويل ذلك الحديث وأكثر ما يفعل ذلك إذا لم يجد حديثاً على شرطه في الباب ظاهر المعنى في المقصد الذي يترجم به وقد يفعل ذلك لغرض شحذ الأذهان في إظهار مضمره واستخراج خبيثته وكثيراً ما يفعل هذا الأخير حيث يذكر الحديث المفسر لذلك في موضع آخر متقدماً أو متأخراً ، فكانه يحيل عليه ويؤمى بالرمز والإشارة اليه . ومن دأبه أنه قد يترجم بلفظ الاستفهام كقوله هل يكون كذا أو من قال كذا وذلك حيث لا يتجمله الجزم بأحد الاحتمالين وغرضه بيان هل ثبت ذلك الحكم أو لم يثبت فيترجم على الحكم ومراده أنه محتمل لهما وربما كان أحد الاحتمالين أظهر وغرضه أن يقي للناظر مجالا ، ويبنه أن هناك مجالا أو تعارضاً يوجب التوقف حيث يعتقد أن فيه إحتمالا أو يكون المدرك مختلفاً في الاستدلال . ومن دأبه أنه كثيراً ما يترجم بأمر ظاهر قليل الجدوى لكنه إذا حققه المتأمل أجدى كقوله . « باب قول الرجل ماصلينا » فإنه أشار به إلى الرد على من كره ذلك . ومن دأبه أنه يترجم بأمر يخص ببعض الوقائع لا يظهر له في بادى الرأي وجه كقوله « باب استيائك الإمام بحضرة الرعية » فإن الاستيائك قد يظن أنه من أعمال المهنة فلعل أن يظن أن إخفاؤه أولى فلما وقع في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم استأك بحضرة الناس دل على أنه من باب التطيب نه على ذلك ابن دقيق العيد ؟ قال الحافظ رحمه الله ولم أر هذا في البخاري فكانه ذكره على سبيل المثال ، وقد ذكرنا أن من دأبه تكرير الحديث قال النووي رحمه الله وقلبا يورد حديثاً في موضعين بإسناد واحد ولفظ واحد وإنما يورده من طريق أخرى لئلا يمان منها أنه يخرج الحديث عن صحاحي ثم يورده عن صحاحي آخر والمقصود منه أن يخرج الحديث عن حد الغرابة ، وكذلك يفعل في أهل الطلعة الثانية والثالثة وهلم جرا إلى ما شأخه ، ومنها أنه تصحح أحاديث على هذه القاعدة يشتمل كل حديث منها على معان متغايرة فيورده في كل باب من طريق غير الطريق الأول ، ومنها أحاديث يروها بعض

الرواة تأمة وبعضهم مختصرة فيروها كما جاءت ليزيل الشبهة عن نقلها ، ومنها أن الرواة ربما اختلفت عباراتهم لحديث راو بحديث فيه كلمة تحتمل معنى آخر فيورده بطريقة إذا صحت على شرطه ويفرد لكل لفظ باباً مفرداً ، ومنها أحاديث تعارض فيها الوصل والإرسال ورجح عنده الوصل فاعتمده وأورد الإرسال منبهاً على أنه لا تأثير له عنده في الموصول ، ومنها أحاديث زاد فيها بعض الرواة رجلاً في الإسناد ونقصه بعضهم فيوردها على الوجين حيث يصح عنده أن الراوى سمعه من شيخ حدثه به عن آخر ثم لقي آخر فحدثه به فكان يرويه على الوجين ، ومنها أنه ربما يأتي حديثاً عنده راويه فيورده من طريق آخر مصرحاً فيها بالسماع على ماعرف من طريقه في اشتراط ثبوت اللقاء من المعنعن وأما تقطيعه للحديث في الأبواب تارة واقتصاره على بعضه أخرى فلا تنه أن كان المتن قصيراً أو مرتبطاً ببعضه ببعض وقد اشتمل على حكمين فصاعداً فإنه يعمده بحسب ذلك مراعياعدم إخلائه من فائدة جليلة حديثة وهي إيراد له من شيخ سوى الشيخ الذي أخرجه عنه قبل ذلك ، فيستفاد بذلك كثرة الطرق لذلك الحديث وربما ضاق عليه فخرج الحديث حيث لا يكون له إلا طريق واحد فيتصرف حينئذ فيه في مواضع موصولاً وفي آخر معلقاً وتارة تاماً وأخرى مقتصراً على طرفه الذي يحتاج إليه في ذلك الباب فإن كان المتن مشتتاً على جل متعددة لا تعلق لأحداها بالأخرى فإنه يخرج كل جملة منها في باب مستقل فراراً من التويل وربما نقط فساقه بتأمله فقد اتضح أنه لا يبعد إلا لفائدة وللغلة عن هذه المقاصد الدقيقة اعتقدت لم يمن النظر أنه ترك الكتاب بلا تبليص وبالجملة تراجمه حيرت الأفكار وأدهشت العقول والأبصار ونعم ما قيل

أعيا فحول العلم حل رموزها أبداه في الأبواب والأسرار

## الكلام على المترجم له وبه

والتنبيه على ما وقع للحافظ من الاختلاف فيه

قال الحافظ في المقدمة ما حاصله أن جميع ما في الترجمة من الآيات والآثار وغيرها فهو مترجم به لأنه جى . به في الترجمة وعقدت الترجمة به فهو مترجم به وما بعدهما من الأحاديث المرفوعة فهو مترجم له لأنه أوردت الترجمة لأجله ولسببه ثم ذكر الحافظ رحمه الله تعالى في مقام آخر كلاماً يخالفه يسيراً ويبدل على أن نفس أجزاء الترجمة قد تكون بعضها مترجمة بها وبعضها مترجمة لها كما في ص ١١٠ باب يهوى بالنكبير حين يسجد . وقال نافع كان ابن عمر يضع يديه قبل ركبته ثم أخرج البخارى حديثاً يناسب الجزء الأول فقط ولم يخرج للثاني حديثاً قال الحافظ واستشكل إيراد هذا الأثر في هذه الترجمة لأنه لا مناسبة له من الهوى بالنكبير ثم نقل جواباً عن ابن المنير رحمه الله تعالى ولم يرتض به وأجاب من عند نفسه وقال والذي يظهر أن أثر ابن عمر من جملة الترجمة فهو مترجم به لا مترجم له لجعل كاترى قوله يهوى بالنكبير الخ مترجماً له وقوله قال نافع مترجماً به مع أن كله مترجم به على الاصطلاح الأول وأراد

بالمترجم له ههنا ما يذكر له دليل في مابعد وبالمترجم به مالا يوجد له دليل وإنما الغرض من ذكر تلك الأجزاء الاطلاع عليها فقط لكونها مناسبة للباب أو ضرورية في أنفسها بخلاف الأجزاء التي جعلت مترجمها فإن المقصود من ذكرها الإيضاح بإثباتها وإيراد الدليل عليها وهذا اصطلاح آخر منه وكان الأليق الطرد على اصطلاح واحد في جميع الشرح لكلا يتشنت البال ولعله رام منه التنصيص عن العويصات عند بيان المناسبة بين الأبواب والمرفوعات فإنه قد يوجب في الترجمة مالا يناسبه الحديث المرفوع فيشكل بيان المناسبة ويحتاج إلى إيذاء التأويلات . وحيث قد حصل جوابه أن الأجزاء التي لا يناسبها الحديث ليست مترجمة لها ليطلب لها دليل في المرفوع وإنما ذكرت تبعاً فلا حاجة إلى تجشم التكلفات - ( يقول الجامع ) لا ينبغي على العلماء ما ذكرى الألباب أن المصنف العلامة لم يفصح بنفسه بعادته في جامعه ولا في الخارج وإنما ذكر العلماء ما ذكروا من عادته بعد السبر حدساً منهم لا غير فكل يقول حسب فهمه واشتغاله بكتابه فإن الرجل وفطنته والرجل وذكائه فلا ينبغي لأحد النزاع فيه من الشيخ رحمه الله تعالى فإن كانت قريحته تسمح بما ذكرنا من عادته فليقبله وإلا فسوف يقبله اهـ

### القول الفصل في أن خبر الصحيحين يفيد القطع

اختلفوا في أن أحاديث الصحيحين هل تفيد القطع أم لا فالجمهور إلى أنها لا تفيد القطع وذهب الحافظ رضي الله عنه إلى أنها تفيد القطع وإليه جنح شمس الأئمة السرخسي رضي الله عنه من الحنفية والحافظ ابن تيمية من الحنابلة والشيخ عمرو بن الصلاح رضي الله عنه وهو لا . وإن كانوا أقل عدداً إلا أن رأيهم هو الرأي وقد سبق في المثل السائر :

تغيرنا أنا قليل عديداً فقلت لها إن الكرام قليل

ثم صرح الحافظ رضي الله عنه أن إفادتها القطع نظري كما يحجاز القرآن فإنه معجز قطعاً إلا أنه نظري لا يتبين إلا لمن كان له يد في علوم العربية عن آخرها ولذا قيل لم يدر إجماع القرآن إلا الأعرجان فإن قيل إن فيهما أخباراً آحاداً وقد تقرر في الأصول أنها لا تفيد غير الظن قلت لاضير فإن هذا باعتبار الأصل وذلك بعد احتفاف القرائن واعتضاد الطرق فلا يحصل القطع إلا لأصحاب الفن الذين يسرهم الله سبحانه التمييز بين الفضة والقصة ورزقهم علماً من أحوال الرواة والجرح والتعديل فإنهم إذا مروا على حديث وتبعوا طرقة وقتشوا رجاله وعلوا حال إسناده يحصل لهم القطع وإن لم يحصل لمن لم يكن له بصر ولا بصيرة . ومن ههنا تبين أن إفادة القطع ليست من جهة إطلاق الأئمة على أخبارهما بل من جهة ما قلنا من أن النظر في أحوال الرواة وثقتهم وضبطهم وعدالتهم وجلالتهم قد يفضي إلى الجزم بخبرهم للمعائن العاني والمتبصر المعاني

والسر فيه أنهم اعتبروا في تقسيم الخبر القرون الثلاثة المشهورة لها بالخبر فقط . فالتواطؤ وغيره إنما يعتبر فيها لافياً بعدما لأن كثيراً من أخبار الأحاد قد اشتهرت فيما بعدما فلا عبرة بأشهرها لأن ما هو ظني في الأصل لا ينقلب قاطعاً بالأشهر فيما بعد ، فإطلاق الأمة على خبرهما لا يصلح دليلاً على إفاضة القطع لكونها آحاداً في الأصل نعم يمكن أن يفيد القطع بالنظر إلى حال الاستناد وأحوال الرجال وهذا جهة أخرى ألا ترى أن الواحد جليل القدر إذا أخبرك بأمر فنظرت إلى حاله وثقته وعلمه ودينه أيقنت بخبره كغلق الصبح ولا يبقى في نفسك قلق واضطراب وكفك عن جماعة فإن واحداً قد يزن جماعة بل يرجحهم والآخر قد يكون كريشة طائر لا يوازي جناح بعوضة وإن إبراهيم كان أمة قائماً ومن أمته من يحى يوم القيامة أمة وحده وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

فهذا تفاوت واختلاف بين الناس فغير الواحد مثل الأول يفوق على خبر الذين ليسوا بمثابته قطعاً وبقيناً إلا أن تلك الإفاضة تكون لمن له معرفة في نقد الرجال وصناعة الحديث ومثله أجابوا عما كان يرد على أهل قباء حيث استندوا إلى الكعبة في صلواتهم بخبر الواحد مع أن قبلتهم كانت ثابتة بالقاطع فلم يكن التحول عنها جائزاً لهم إلا بالقاطع ولم يوجد غير خبر الواحد . وحاصل الجواب أنه كان عندهم خبر من قبل أن النبي صلى الله عليه وسلم يجب أن يوجهه إلى البيت وأنه يقلب وجهه في السماء طمعاً في الوحي وأن ربه سيسارع إلى ما يرضاه حتى إذا جاءهم من وثقوا به واحتف خبره بالقرائن أذعنوا به وعلموا أن ربه ولاء وحصل لهم اليقين لأن الخبر بعد تلك الاحتفافات صار يفيد اليقين بعد ما كان ظنياً من أصله ونعم ما قال بعض من العلماء أن أكثر الأحاد كان مفيداً للعلم في عهده عليه السلام ولما كان هذا أمراً لا يسع إنكاره لأحد جعل الحافظ هذا النزاع راجعاً إلى النزاع اللفظي فلم يبق في نفس إفاضة القطع خلاف ولا شقاق وإنما هو في أن تلك الإفاضة بديهية أو نظرية فن ذهب إلى أنها تفيد القطع أراد به النظري من أنكرها أراد به الضروري هذا فإنه تحقيق حقيق القبول ومن حاد عنه فقد عدل عن المسلك العرسم .

فإن قيل وفيهما أحاديث شك فيها الراوي بنفسه وتردد فيها فكيف سبيل العلم بها ؟ قلت هذا الوهم لم يوجد في نفس الحديث الذي هو مدار المسئلة وإنما وجد في الأمور الزائدة التي ليست لها دخلا في الحكم كتعيين اسم الراوي أو القصة ونحوهما فلا يضر في إفاضة القطع . وبعد التثنية والتي إن أخبار الصحيحين لا تخلو عن إفاضة القطع إلا في موضع يمنع عنه مانع كأن أخرجه المصنف حديثاً ثم لم يوب على جزء من أجزائه فلا يكون مفيداً للقطع في هذا الجزء لأن عدم تبويه على هذا الجزء أوثق فيه شبهة وتقطع كان من جهة القرائن وهذا قرينة على خلافه فيتخلف عنه القطع في هذا

الجزء خاصة أما أن لا يفيد القطع في جزء من أجزائه ويخلو عنه الخبر بتمامه فلا ، ومثاله حديث الركنين بعد الوتر قاعداً قد ثبت بإسناد صحيح قولاً وفعلًا وإن زعم الشيخ النووي رحمه الله أن قيد القعود فيه اتفاق ، وظن مالك أنه يخالف قوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا فترك العمل به ولكنه معتبر عندى ولا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم أيضاً كما سيحى تقريره في موضعه إن شاء الله تعالى . وبالنسبة إلى هذا الحديث وترجم على سائر أجزائه ولم يترجم على هذا الجزء فقط وهكذا صنع في حديث الاشتراط في الحج فلم يخرج في كتاب الحج بل أخرجه في كتاب النكاح لمسئلة أخرى فالظن بجملة المصنف رحمه الله أنه لا يفعله جزافاً بل لغرض وهو أنه إذا يريد أن لا يختار مسألة يخرج حديثاً تارة ثم يترجم على سائر أجزائه ولا يترجم على هذه المسئلة إشارة إلى أنها غير مختارة عنده فكأنها لا تستنبط منه وأخرى لا يخرج في باب أصل بل يخرج في باب آخر يناسبه باعتبار الجزء الآخر إيماء إلى أنه ليس غافلاً عن هذا الحديث إلا أن هذه المسئلة عنده ضعيفة فلا يجب أن ينتقل إليها ذهن ذاهن فكأنه يذهل عنها ويتعافى ولا يذكر أن لها حديثاً في الذخيرة وإذا جاء أن ذكر المسئلة الأخرى تذكر وأخرج هذا الحديث بعينه وترجم على الجزء الآخر الذى أراد أن يستنبط منه مسألة مختارة عنده وصنعه هذا كثير في كتابه فاعلمه

نظر الواحد لا يكون مفيداً للقطع في هذا الجزء عندى نعم لا يخلو عن إفادة القطع وهذا ما أوردنا من قولنا إن خبر الصحيحين يفيد القطع والله تعالى أعلم

### تحقيق في معنى الزيادة بالخبر بما خلت عنه الزبر والأسفار

واعلم أن النص إذا جاء ساكتاً عن شيء وجاء الخبر بثبته فهل تجوز تلك الزيادة وتزاد به على القاطع فما ذكره ساداتنا العظام رحمهم الله تعالى أنها لا تجوز لأنها في معنى النسخ وهو لا يجوز من خبر الواحد ومن أجل تلك المقالة شنع عليهم بعض المحدثين حتى أن أباعرو عدها من أحد وجهى النكارة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى والآخر منهما قوله بعدم جزئية الأعمال للإيمان فإنهم فهموا أن إيماننا المهام لا يبالى بخبر النبي صلى الله عليه وسلم بمبالاة ولا يهم بالأعمال هما وهذا كما ترى يبنى على صورة التعبير فقط كما ستعرف تكرمه وشماله في كتاب الإيمان إن شاء الله تعالى فلذا غيرت عنايتهم من السلب إلى الإيجاب وكمن من مواضع فعلت فيها مثل صنيعي في هذا المقام غير العنوان وأبقيت المسئلة على حالها فإني أجد كثيراً من اعتراضاتهم علينا من هذا القبيل فإذا غير العنوان اندفعت وطاحت وهذا كما قيل : والحق قد يعتره سوء تعبير

وبعض الاعتراضات تبقى على سوء الفهم وفرط التعصب وهذا أيضاً من باب : —

وكم من غائب قولاً صحيحاً • وآفته من الفهم السقيم  
 فأقول مغيراً كلامهم إن خبر الواحد تجوز منه الزيادة لكن في مرتبة الفن فلا يزداد به على  
 القاطع ركناً أو شرطاً فما ثبت من القاطع يكون ركناً أو شرطاً ومثبت من الخبر يكون واجباً أو  
 مستحباً حسبما اقتضاه المقام وليس هذا من باب التخيير في المسألة بل من باب التصرف في التخيير  
 فإن الزيادة عندهم في مرتبة الركنية والشرطية هي التي تسمى زيادة اصطلاحاً وأما في مرتبة  
 الوجوب والاستحباب فلا يسمونها زيادة لحيث إن معنى قولهم لا تجوز الزيادة أى في مرتبة  
 الركنية والشرطية ومعنى قولي تجوز الزيادة أى في مرتبة الوجوب فلا خلاف ولا شقاق نعم  
 عباراتنا شتى وحسنك واحد . غير أنه يرد على تعبيرهم للتبيين جأمر الخبر بخلاف ما اخترته فإنه  
 يشمر من أول الأمر بأعمال الخير والاعتناء به وإعطاء حقه وتوفير حظه ووضع في مكانه والحاصل  
 أن الخبر عندهنا معمول به أيضاً كما هو عندهم بل نقول إن لنا مزية عليهم فإنه يلزم على قولهم  
 توقف القاطع على الظنى والتسوية بين مقطوع الوجود ومتروكه وهو غير معقول بخلاف مذهبنا  
 فإن فيه أعمالاً للكل في مرتبته وتوفيراً لكل ذى حظ وحظه وإعطاء لكل ذى حق حقه ووضعاً  
 لكل شئ في مكانه فإن هذا من ذاك ؟

وهذا كله أخذته من كلام صاحب المنار حيث ذكر ستة مسائل لكون الخاص بيتاً بنفسه  
 وهال فلا يجوز إلحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض وبطل شرط الولاء  
 والترتيب والنسبية والنية في آية الوضوء والطهارة في آية الطواف اه لأنها كلها زيادات ثبتت من  
 أخبار الأحاد فلو قلنا بذلك الزيادات وجوزناها لا يكون بياناً للنص لأن الخاص بين نفسه فلا  
 يكون إلا نسخاً وهو لا يصح بخبر الواحد أقول ومعلوم أن تلك الزيادات كلها منها ما هي  
 واجبة ومنها ما هي مستحبة فاعتبرت كلها عندهنا أيضاً فكيف القول بعدم الجواز مع الإقرار  
 بتلك الزيادات بعضها في مرتبة الوجوب وبعضها في مرتبة الاستحباب وهل هذا إلا تناقض .

فهمت من أن الزيادة في مرتبة الوجوب والاستحباب كأنها ليست زيادة عندهم اصطلاحاً  
 بل هي مافى مرتبة الركنية والشرطية لحسب ولذا صح الإنكار بالزيادة مع الإقرار بوجوب  
 بعضها واستحباب بعضها ولعلك علمت أننا مدأشر الحنفية نوفي كل أحد كيلاً ولا نخسر الميزان بل  
 نضع الموازين بالقسط كما أمر الله سبحانه

ولقد أحسن صاحب الهداية عند ذكر وجوب الفاتحة والسورة حيث قال الفاتحة لا تتعين  
 ركناً عندهنا وكذا ضم السورة إليها لقوله تعالى « فاقروا ما ينسر من القرآن » والزيادة عليه بخبر  
 الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل بقلنا بوجوبهما اه

## إعادة مع إفادة

ويستفاد من صنيع نحر الاسلام أنه يأخذ النص في مرتبة التجرد أى بشرط لائق. وحينئذ لا يكون طريق كل على حدة بل يتلاقى ويتعارض في بعض الاجزاء. فيعطى كل ذى حظ حظه فاذا تعارض النص والخبر كما هنا جمل مائت بالكتاب فرضا ومائت بالخبر واجبا رفعنا للسائض فهذا



غير طريق الشيخ رحمه الله تعالى وإن اشتركا في المآل فإنه حمل النص على نفي التعيين ثم إذا ورد التعيين في الحديث صار ظاهره التعارض ودفع بإقامة المراتب لا بتفريق الطرق كما فعله الشيخ رحمه الله تعالى وإقامة المراتب تكون في الشيء الواحد وتفرق الطرق يكون في الشيء فاعلمه .

والطريق الثالث ما اختاره الشافعية فأنهم يأخذون النص في مرتبة بشرط الشيء ويخرجون الحكم من المجموع فيكون المستفاد من النص بعد لحاظ الخبر معه فرضية الفاتحة قطعا . أقول إن الأمر ليس كما زعموه من أن المأمور به في القرآن بعد ضم الحديث معه هو الفاتحة فقط بل الأمر ما ثبت من النص نجعله ركنا وما ثبت من الخبر نجعله واجبا كما ذكره صاحب الهداية وقد مر أنه لو لم نعلم النص حظه بل نجعله موقوفا على الخبر في معناه لزم توقف القاطع على الظني وهو باطل ، ولئن سلمنا طريقهم فلنا أن نقول إن القاطع قطعي في مراده قطعا وما يستفاد منه بعد لحاظ الخبر معه فهو ظني لأنه لم يثبت إلا بالظني فلا يفيد الحكم إلا بقدر دليله فلا يثبت منه غير الوجوب لا مأموره من الركبة وكذا ما زعمه الحنفية من أن المراد من النص - أي قوله تعالى فاقراءوا ما ينير الخ - القراءة مطلقا ولو بآية أيضا مرجوح لأن المراد منه ما فعله الأمة الآن أي الفاتحة مع السورة وإلا يلزم حمل القرآن على الكراهة ودرجها في نظمه ، نعم كون هذا المراد مراداً بالنص ظني ولذا كانت قراءة الفاتحة مع السورة واجبة ، ألا ترى أما لو فرضنا رجلا قرأ آية في صلاته ثم ركع فهل تراه خالف قوله تعالى فاقراءوا الخ كيف وأه قد أتى بما أمر على هذا التقدير فهل تستطيع أن تحكم على رجل امتثل بما في القرآن وأتى بما أمر أن صلاته مكروهة تحريما مع أنه أداها كما أمره الله سبحانه وهذا معنى قولنا يلزم درج كراهة التحريم في النظم وحمل النص عليه فإنه يلزم أن تبقى صلاته مكروهة بعد الإتيان بما في القرآن أيضا فإن قلت وإذ قد منعت أن تراد من الكتاب الفاتحة فقط فكيف ساغ لك أن تريد منه الفاتحة مع السورة قلت هذا غير متأد علينا فإننا لا نقول بركنيتها بل نقول بالوجوب فيهما أيضا بخلاف الشافعية فأنهم أخذوا الفاتحة في مرتبة الركبة فنحنه .

بقي شيء ، وهو أن خبر الصحيحين إذا أماد القطع وإن كان نظريا على ما حققناه سابقا فهل يجوز منه الزيادة أولا والذي عندي أنه لا يجوز لأنها أخبار آحاد بعد لم ترق إلى مرتبة المتواتر والمشهور وإفادة القطع أمر آخر فإنه استفيد من تلقاء الإسناد ، ثم هو مقتصر على المطلع المتيقظ حتى لا يكاد يحصل الكثير من الناس ولذا أنكروه ، والقطعي الذي يجوز منه الزيادة هو ما أفاد القطع بدون النظر إلى حال الإسناد والفحص في أحوال الرجال وهو المتواتر والمشهور فاعلمه

## نقول ينبغي للناظر أن يراعيها

حكى البيهقي في باب المسح على المجريين ص ٢٨٤ عن مسلم أنه قال : لا يترك ظاهر القرآن بمثل أي قيس كذا في تهذيب السنن لابن القيم والزيلعي إلا أن فيه قالوا لا يترك الخ بدل قال لا يترك والظاهر قال لا يترك الخ كما في البيهقي وفي الترمذي في باب الوضوء بالنيذ قال أبو عيسى وقول من قال لا يتوضأ بالنيذ أقرب إلى الكتاب وأشبه لأن الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً انتهى قلت وإنما يستنكر هذا على مذهبتنا ولا يمدفيه على مذهب الشافعية ومن هنا نحوم فإن مذهبهم جواز الزيادة على الإطلاق ، وإنما قللت كلام الإمامين لتكون على ذكرته ولا تغفل فإن كلام الترمذي مع كونه شافعيًا يوصي إلى ما اخترناه ويليق بأصلنا

## تحذير

واعلم أنه قد وقع في كتب الأصول في هذا البحث لفظ الردان تأخذ بالكتاب ونزد الخبر وأرادوا به عدم اعتداده في مرتبة الكتاب وصدقوا إلا أنهم أساءوا في التعبير فينبغي أن يحترز عن هذا التعبير الموهوم وهذا كما في كتبنا في كثير من المواضع جارٍ وصح مع أن المقام يشتمل على كراهة التحريم عندنا أيضًا وظاهر كلامهم بنفيها لا يستوحش منه الخصوم فينبغي أن يوضع لفظ آخر مكانه ويتقن عن مواضع الريب والريبة

## هل التخصيص والزيادة من باب واحد

ثم أن يلحق بهذه المسئلة مسألة تخصيص عام الكتاب بالخبر ، فقيل إنه من باب واحد فلا يجوز كالزيادة ، وقيل من بابي فيجوز ، وفي كتبنا عامة أن عام الكتاب لا يخص بالخبر عندنا ، والذي وضع لدى أنه يجوز لأن كتب المذاهب الثلاثة صرحوا بجوازه عند الأئمة الأربعة كما في المحصول والمختصر وشرحه للعصدي وشرح الاسنوي على المنهاج للقاضي البيضاوي والمستصفي وغيرها فاختلف علماءنا وعلما المذاهب الآخر في قائل مذهبنا ، وكنت أظن أولاً أن المذهب الصحيح ما نقلوه لأن ما في كتبنا نقل المتأخرين وقد نسب إلى الكرخي منا رحمه الله تعالى أن التخصيص جائز عنده فاعتمدت عليه للذهب وجعلت ما اختاره مذهب الإمام لأنه أقدم وأثبت وما في كتبنا فكأنه مختارهم وليس مذهبنا اللهم إلا أن يكون عندهم نقل (صحيح) من صاحب المذهب .

وجعل الشيخ ابن الهمام مسألة الزيادة والتخصيص من واد واحد وقول انه زيادة كتنقيح المطابق الا أنهم لا يسمونها زيادة اصطلاحاً بل يسمونها تخصيصاً والتقييد زيادة أقول بل هما مسئلتان مختلفتان وليس التخصيص من باب الزيادة فان الزيادة إنما تكون فيما يكون النص ما كنا عنه فجاء الخبر بالمسكوت عنه والتخصيص يجري فيما يتناوله النص لافي المسكوت عنه لأنه اخراج بعض متاولات النص فيبقى شموله أولاً ليصح اخراجه آخراً . يقول الجامع هكذا وجدت في تذكرتي ورب موضع لم أسمع منه الامرة واحدة وهذا منها فلينظر فيه

## عقده في حكم التعارض وحلها

واعلم أن الحديثين إذا لاح بينهما تعارض لحكمه عندنا أن يحمل أولاً على النسخ فيجعل أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ثم ينزل إلى الترجيح فإن لم يظهر وجه ترجيح أحدهما على الآخر يصار إلى التطبيق فإن أمكن فيها وإلا فإلى التساقط ، وهذا هو الترتيب عند التعارض عندنا كما في التحرير وعند الشافعية يبدأ أولاً بالتطبيق ثم بالنسخ ثم بالترجيح ثم بالتساقط قلت وما اختاره الشافعية رأى حسن في بادي النظر وما يظهر بعد التعمق هو أن مذهبنا إليه أولى لأن الترتيب بين التطبيق والتساقط ظاهر فإن التساقط إنما هو عند تعذر التطبيق وما دام أمكن الجمع لافيه للتساقط وكذا تقديم الترجيح على التطبيق أيضاً واضح ، فإن الأخذ بالراجح مما جبل عليه الإنسان فهو من فطرته ألا ترى أنك إذا سمعت رجلاً أفتاك في مسألة بجواب ثم تسمع رجلاً أفضل منه يجيب بغير جوابه تأخذ بما أجاب به الأفضل بدون تأمل ولا تركن إلى قول المفضول أصلاً و ١١ هو الأخذ بالراجح من حيث لا تدريه

بقى تقديم النسخ على الترجيح فغير ظاهر وما يحكم به الوجدان أن النسخ آخر الجواب فينبغي أن يؤخر من السكول ، وقد تصدى لجوابه بعض من العلماء المتأخرين فكتب عليه رسالة مستقلة وبذل حده فيها ثم لم يقدم على الجواب ، وما فتح الله على هو أن المارد من النسخ ما جاء مصرحاً ، الحديث كقوله صلى الله عليه وسلم نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها ، وكما رواه الترمذي عن أبي بن كعب إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنها ولا يستريب في تقديم هذا النوع إلا من سلفه نفسه فإنه إذا تعين النسخ في باب فالنسخ إلى الجمع أو الترجيح لا يكون إلا سفهاً وغباوة فعلم أن ما اختاره الحنفية هو الترتيب العقلي وهو الحق بعد الإمعان وإن كان النظر الظاهر يحكم بخلافه ونريدك إيضاحاً بما رواه مسلم عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه قال خرجت مع رسول الله ﷺ يوم الاثنين إلى قباء حتى إذا كنا في بني سالم وقف رسول الله صلى الله عليه

وسلم على باب عتبان فصرخ به فخرج يجر إزاره فقال رسول الله ﷺ: أعجلنا الرجل فقال عتبان: يا رسول الله أرأيت رجلا يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا عليه؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما الماء من الماء، فهذا يدل صراحة على أن الغسل إنما يجب بالإنزال فقط وعلى أن قوله ﷺ: إنما الماء من الماء ورد في الجماع بقطة كما يدل عليه السياق ويعارضه ما رواه عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الحتان الختان فقد وجب الغسل (مختصراً) وفي رواية أبي هريرة عنه: وإن لم ينزل. فهذا يدل صراحة على أن الغسل لا ينوط بالإنزال بل بدور على المس والقبو، فقد مناهى النسخ على أصلنا، وطلبناهل نجد في هذا الباب شيئاً لأن المدلول عنه عندنا إلى غيره إنما هو عند فقدان دليل النسخ فوجدنا ناسخه ظاهراً ولا كظهور الشمس في رابعة النهار فقد روى الترمذي عن أبي بن كعب إنما كان الماء من الماء. رخصة في أول الإسلام وأطب الطحاوي الكلام فيه وأكثر في الروايات الدالة على النسخ وأقوى شيء ما أخرجه عن عمر بن الخطاب أنه قال: يحضر من الصحابة رضي الله عنهم لا أسمع أحداً يقول الماء من الماء إلا جعلته نكالا فإذا تبين النسخ بهذا المثابة وتحتم حينئذ إبداء المحمل وذكر وجوده الترجيح أو التطبيق لا يكون الاختلاف الواقع ولذا أقول ما رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنه: الماء من الماء في الاحتلام ينبغي أن يصرف عن ظاهره ويحمل على بيان المسألة بعنوان الحديث أو إبراز عنوان الحديث غير منسوخ في بعض الجزئيات لا كما توهم بعضهم أنه تفسير لمعنى الحديث ويان لم يرد به بحث لا يحتاج إلى النسخ فإنه يكون من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله لأنك قد علمت أن قوله ﷺ: الماء من الماء لم يرد في الاحتلام قط بل جاء في الجماع كما يدل عليه قصة عتبان فكيف يصلح أن يكون بياناً لمراده صلى الله عليه وسلم على أن حاصل هذا التوجيه أن الغسل من الإنزال لم يكن في الإسلام أصلاً وأنه لم يرد في هذا الباب نسخ وأن المسألة فيما يوجب الغسل الآن كما كان معلوم أن العمل عليه استمر إلى زمن ثم نسخ ونحن لا نظن بمثل ابن عباس رضي الله عنه أن يكون غافلاً عن مثل هذه المسألة الفاشية سيما بعد هذا الإجماع الظاهر وإذن لا بد علينا أن نذكر لكلامه وجهاً وقد ذكرناه ولعله يضيق به صدر من اعتاد بالمشي على الالفاظ، وأما من ارتاض وتدرّب فيشرح به صدره ويفرج أمره، ألا ترى أن ابن عباس رضي الله عنه يقول إن الإقلاء سنة، فهذا نحو تعبیرنا سكتة ومثل هذا في تعبيراته كثير والذي الفطن يقول كذلك كثيراً كالبخاري ربما يذكر المسألة بعنوان الحديث وهذا بعد ما عرفت نكاته نحو من البلاغة وإنما أطبقنا الكلام فيه لأننا نريد أن نضوّن جناب ابن عباس رضي الله عنه عن تأويلات بعيدة ولو أنصفت لحسنت أن حمل كلامه على ما ذكرنا أولى بشأنه عما ذكروه وللناس فيما يشعرون

مذاهب • والحاصل أن النسخ إذا علم من جهة صاحب الشريعة أو صحابته رضى الله عنهم يقدم على الترجيح وغيره من غير ريب وروية فلا تكن من الممترين والله تعالى أعلم ولما أجمهر الكلام إلى هنا ألحقنا به بعض مباحث النسخ أيضا .

## كيف النسخ قبل العمل

واعلم أن النسخ قبل العمل لا يجوز عند جماعة وأجازه آخرون وقد فرغ عنه في مقامه . ويرد على الأول أن النبي ﷺ لما أسرى به وفرض عليه خمسون صلاة ثم خفف عنه حتى آل الأمر إلى الخنس فجاء النسخ قبل العمل وتخير في جوابه أولوا الأحلام والنهى فاحتال بعضهم لدفعه وقال إن الواجب هو الإيمان بالمنسوخ وعقد القلب والعمل عليه غير ضرورى ، وإذ قد وجد التسليم من النبى صلى الله عليه وسلم فقد ناب عن أمته . وهذا القدر يكفي للنسخ وهذا عندوش فإن كون الاعتقاد بحقية المنسوخ كافيا للنسخ أول النظر، وذكروا له وجوها أخر لا ترجع إلى كثير طائل

ولا نسخ فيه عندى فلا سؤال ولا جواب بل هو إلقاء للبراد على المخاطب بعد مراجعات شتى وإبراز لما فى الضمير حصة حصة ليكون له وقع فى النفس وعمل من القبول لأن الحاصل بعد الطلب أحر من المنساق بلا تعب ، فهذا من طرق التفهيم بل هو نحو من العناية والاكرام والتفضل والانعام على سيد الأنام . كيف وفى النسائي فقال هى خمس وهى خمسون لا يبدل القول لدى الخ فيه الله سبحانه على أنه لا نسخ وإنما هو من باب الحسنات بعشر أمثالها ، فالخنس ههنا خمسون عند ربنا تبارك وتعالى كما قال « وان يوما عند ربك كألف سنة بما تعدون » وهذا كما عند الترمذى وصححه عن عمران بن حصين قال جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال ان ابني مات فما لى من ميراثه قال لك السدس قلنا ولى دعاه قال لك سدس آخر قلنا ولى دعاه قال ان السدس الآخر طعمة فلم يجعل له الثالث من أول الأمر بل جعل السدس والسدس . فهل يقول عاقل انه نسخ ؟ بل هو إلقاء للبراد حصة حصة لمعان يراعيها المكلم فى نفسه فاعلمه ولا تكن من القاصرين .

## هل يعتبر العمل بالمنسوخ بعد نزول الناسخ (١)

نسب إلى البعض أن العمل بالمنسوخ لا يعتبر بمجرد نزول الناسخ سواء باقته النبى أو لم يلبث إلى

(١) قال المازرى وغيره اختلفوا فى النسخ إذا ورد متى يتحقق حكمه على المكلف ويحتج بهذا الحديث لأحد القولين ( أى حديث نزول الناسخ فى تحويل القبلة عند البخارى فى كتاب الإيمان ) وهو انه لا يثبت

أحد وفيه ان بطلان العمل قبل العلم بالناسخ بل قبل التبليغ بما لا يعقل فإنه يؤل إلا التكليف بما لا يطاق ، وفصل فيه الآخرون فقالوا ان عمل به بعد ما بلغه النبي ولو واحداً منهم بطل ، وأما إذا لم يبلغ أحداً منهم فلا هذا معقول فإن تبليغ الجميع متعذر فلا يجب عليه والواحد كاف لظهور الناسخ والظهور في حق البعض كالموجود في حق الكل فيما تعذر الوصول إلى الكل وما يحكم به الخاطر الفائزانه يتوقف في حكم الصحة والبطلان، وينظر ان النبي هل تكفل بإبلاغه إليهم خاصة أو لا فان كان تكفل به مثل إن أرسل إليهم رجلا يحضرهم به لم يبطل عملهم قبل بلوغه إليهم وإلا لزم أن يفلأ فعله ولا تظهر ممرته واليأاذ بالله . وإن لم يتكفل به واكتفى بالتبليغ إلى الحاضرين في الآن الحاضر بطل عملهم بالنسخ وإن لم يبلغ الناسخ إليهم فإنه إذا ظهر في حق البعض فقد ظهر في حق الكل وتظهر ممرته في حق القضاء . إذا علمت هذا فاعلم أن أهل قباء صلوا ثلاث صلوات إلى بيت المقدس بعد نزول الناسخ لأنه لم يبلغ إليهم إلا في الفجر . فينبغي عندي أن تصح صلواتهم تلك كلها ولا تجب الإعادة عليهم لأن النبي ﷺ كان تكفل لهم وبعث إليهم رجلا لذلك كما في الدارقطني وإن كان في الترمذي وغيره أنه مر بهم وليس فيه أنه أمره به والله تعالى أعلم .

( تنبيه ) وما ينبغي أن يعلم أن النسخ عند السلف أطلق على تقييد المطلق وتخصيص العام وتأويل الظاهر أيضاً نص عليه ابن تيمية وابن حزم رحمهما الله تعالى وهو عند المتأخرين عبارة عن رفع حكم شرعي ووسع فيه الطحاوي بطريق ثالث فأطلقه على ظهور أمر بخلاف ما كان عند الصحابة رضي الله عنهم أيضاً كما فعل في مسألة الإبراد فكان عندهم التمجيل فإذا أبرد النبي ﷺ فقد ظهر بخلاف ما كان عندهم فأطلق فيه النسخ وهكذا فعل في رفع اليدين وغير واحد من المواضع ، ولذا كثر في كلام السلف إطلاق النسخ ومن لا يعلم طريقهم يتحير فيه وقد بينا لك حقيقة الحال .

## أفعاله تعالى معللة بالأغراض أم لا

قد ظن قوم أن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض وبرهنوا عليه في مقامه قلت وماذكروه فاسد

حكمه حتى يبلغ المكلف لأنه ذكر أنهم تحولوا إلى القبلة وهم في الصلاة ولم يعبوا ما مضى فهذا يدل على أن الحكم إنما يثبت بعد البلاغ ، وقال غيره فائدة الخلاف في هذه المسألة في أن ما قبل من العبادات بعد النسخ وقبل البلاغ هل يعاد أم لا ولا خلاف أنه لا يلزم حكمه قبل تبليغ جبرائيل عليه السلام وقال الطحاوي وفيه دليل على أن من لم يعلم بغرض الله ولم تبلغه الدعوة ولا أمكنه استسلام ذلك من غيره فالعرض غير لازم والحجة غير قائمة عليه انتهى ص ٢٨٨ ج ١ عدة القاري .

لأن غاية ما وجهه به هو لزوم الاستكمال بالغير أفعاله تعالى لا توقف على غرض ولا تعلل به، ووجه  
 العناد وما ذكره الشيخ ابن الهمام رضى الله عنه في التجرير أن الفقهاء والمحدثين أجمعوا على أن  
 أفعاله تعالى معللة بالأغراض، ولا دخل فيه للاستكمال فإن كماله تعالى هي التي استوجبت أن ترتب  
 على أفعاله تلك الأغراض فذاته تعالى لا تتأخر عن الكمال في مرتبة من المراتب ومن هنا تتحل  
 شبهة عظيمة أوردتها الفلاسفة في كون الصفات عيناً له تعالى لازائدة عليه. قالوا إن القول بزيادة  
 الصفات يستلزم خلو الذات عنها في مرتبة الذات وهو يوجب نقصاناً في الذات من جانب أو  
 الاستكمال بالغير من جانب آخر وهو أو هن من بيت العنكبوت فإن الذات ليست عارية عن  
 الكمال في مرتبة ما كالشمس فإن الضوء زائد على الشمس وصفة لها ومع هذا لا يلزم منها سلب  
 الضوء في أى مرتبة فرض، والسرفه إن الذات إذا كانت كاملة فلا تتجرد عن كماليتها في أى  
 مرتبة لوحظت كما أن ذاتيات الشيء وذاته لا تنفك عن نفسه بل فكها وتجريده عن ذاته يستلزم  
 إعداءه. ولذا قالوا انسلاخ الذاتيات عن الذات محال فالشمس مستضيئة ومستنيرة في ذاتها فتبقى  
 كذلك في أى مرتبة فرضت. كذلك الله سبحانه وتعالى كماله بالنظر إلى ذاته ليست مرهونة  
 بأيدي الصفات فلا يفرض ذاته في مرتبة إلا كان كاملاً في تلك المرتبة وتجريده عن الكمالية  
 وقطع النظر عنه يستلزم قطع النظر عن الذات. فاذن الصفات من فروع الذات وهذا لفظ الشيخ  
 ابن الهمام رحمه الله تعالى وما أحسن وأماح لفظ الفروع. فذقه بل الصفات من أجل البرهان على  
 كمال الذات فإنه لو لم تكن الذات كاملة لما أفيضت منها تلك الصفات. ولنا فيه كلام طويل ذكرناه  
 في موضعه، وما قال جهلاء الفلاسفة فليس بشئ. ولا أدري ماذا أرادوا بقولهم إن الصفات عين  
 الذات مع أن في الشفاء. فصل على نفي القدرة وكذلك حال السمع والبصر والارادة عندهم فإن  
 الله سبحانه وتعالى فاعل بالإيجاب عندهم. بقى العلم فذهب أرسطو وابن سينا أن علم البارئ  
 حصولي فيكون زائداً قطعاً فإن الصفات عندهم ليقال إنها عين الذات فإنهم نفوها رأساً ثم إن  
 أقروا بالعلم فقد جعلوه زائداً على الذات بحصولها حيث نلزم بيقولهم مصداق وصار كقولهم  
 جمجمة ولا أرى طحيناً ثم لزم على قولهم الاستكمال بالغير أيضاً ولم يحصل لهم التفتي بعمل  
 الصفات عيناً والحل ما ذكرناه فاعلمه وكن من الشاكرين والأنسب عندى أن يترك لفظ الأغراض  
 ويقال إن أفعاله تعالى معللة بالغايات. والفرق بين الغاية والغرض خير خفي على اللبيب والله  
 تعالى أعلم .

## ذكر الترتيب بين الصحاح الست وبيان مذاهبهم مع بغض الفوائد المهمة

واعلم أنه انعقد الإجماع على صحة البخاري ومسلم إلا أن مسلماً يشتمل عندي على الحسان أيضاً كما في باب مذمة الشعر وذلك لأنه جرى على اصطلاح القدماء ولم يفرق بين الحسن والصحيح قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: إن تقسيم الحديث عند قدمائهم كان إلى قسمين فقط صحيح وضعيف والحسن لذاته كان عندهم داخل في الصحيح وإليه جنح غير واحد من الأئمة حتى أنه نقل الإجماع على ذلك. قلت دعوى الإجماع غير صحيح لأن البخاري وعلى بن المدبني من يفرقان بينهما حتى جاء الترمذي وتبع في ذلك شيخه فشهروه ونوه بذكره وعليه مشي في جميع كتابه. وما ذكره مسلم في المقدمة من تقسيم الرواة على ثلاث طبقات وعد من الثانية ليث بن أبي سليم وهو راوي لحديث قراءة الإمام له قراءة فواده تليث طبقات الرواة والاكتفاء بذكر أحاديث الاثنين منها في كتابه لأنه يصنف ثلاث تصنيفات باعتبار طبقات الرواة كما فهمه النووي

ثم إن الدارقطني تتبع على البخاري في أزيد من مائة موضع ولم يستطع أن يتكلم إلا في الأسانيد بالوصل والارسال غير موضع واحد وهو إذا جاء أحدكم والإمام يحطّ بقليل ركعتين وليتجاوز فيهما، فإنه تكلم فيه بما يتعلق بحال المتن، ووجهه أن الدارقطني يمشي على القواعد الممهدة عندهم فينازع من القواعد؛ وشأن البخاري أن يرفع من ذلك فإنه يمشي على اجتهاده وينظر إلى خصوص المقام وشهادة الوجدان وإنما القواعد لغير الممارس على حد التحديد للعوام فيما لم يرد به التحديد من الشارح وربّتها أعلى من الكل بعد اختلاف يسير بينهما، وبالجملة فالمقدم صحيح البخاري ثم الصحيح لمسلم، وبعدهما عندي صفري النسائي على خلاف ما عندهم لأنه قال كل ما أخرجت في الصفري فهو صحيح عندي بخلاف أبي داود فإنه لم يشترط الصحة بل قال كلما أخرجت في كتابي فهو صالح للعمل عندي فيعم الحسن، وأما الحافظ فلا يترك أحاديث النسائي والموطأ بالنقد كأنه يشير إلى أن أحاديثهما تحتاج إلى النقد جزئياً ولا يحكم عليها بالصحة كلياً، وعندي النسائي كله مستغنى عن النقد قال السبكي والذهبي إن النسائي أحفظ من مسلم قلت هذا الفرق في أشخاصهما لا في كتابيهما فإن كتاب مسلم أصح من النسائي، وقصته أن السبكي كان يتعلم على الذهبي فلما رجع يوماً قال لأبيه الشيخ تقي الدين إن أستاذي قال اليوم قولاً عجيباً قال ماهو؟ قال: قال إن النسائي أحفظ من مسلم فقال الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى أصاب الذهبي ولا ريب أنه كذلك، وبعده أبو داود فإنه وإن اشتمل على أحاديث ضعاف إلا أن ضعفها يسير، وقد أخرج أبو داود رواية عن جابر الجعفي أيضاً وهو أجمع كتاب في السنن حتى قال الخطاطي إنه أجمع كتاب في الدين، ويقربه عندي كتاب



الطحاوى المشهور بشرح معاني الآثار ، فإن رواته كلهم معروفون وإن كان بعضهم متكلماً فيه أيضاً ثم الترمذى وكتابه وإن اشتمل على غرائب وضعاف لكنه يقبض عليه في كل موضع وهو وإن كان أقل حديثاً باعتبار السرد في الأبواب إلا أنه جبره بالإجماع إليها ضمن قوله وفي الباب . ثم إن الترمذى ليس عنده إسناده مذهب الإمام أبي حنيفة فلذا لا يذكر اسمه صراحة بخلاف مذاهب الأئمة الآخر فلما عنده أسانيد سردها في كتاب الملل ويظن من ليس عنده علم أنه لا يذكر اسمه

لعدم رضائه منه ، وبعبارة ابن ماجه وفيه نحو من عشرين حديثاً منهم بالوضع

وأما الموطأ لمالك ؛ فلكونه مشتملاً على الآثار كثيراً لم يتكلم عليه ، قال ابن حزم لقد أحصيت مائتي موطأ لمالك فوجدت فيه خمسمائة وثلاثة وثلاثين مسنداً ، وثلاثمائة وثلاثة وثلاثين مراسلاً ، وفيه ثمانون حديثاً ترك مالك نفسه العمل عليها وفيها أحاديث ضعيفة أوهاها جمهور العلماء قال الخطيب إن الموطأ مقدم على كل كتاب من الجوامع والمسانيد .

والصحيح عندي على أربعة أنحاء . الأول ما يكون رواته ثقات وعدولاً مع تعاضده بالتواتر والتعامل وهو أعلى الصحيح عندي ثم ما صححه أحد من الأئمة صراحة ثم ما أخرج في الكتب التي ألزم فيها بالصحة وإن لم يصح جزئياً كصحيح ابن خزيمة وصحيح ابن السكن وصحيح ابن حبان والنسائي ثم ما يكون رواته سالمين هي المخرج

واعلم أن البخارى يجتهد لاريب فيه وما اشتهر أنه شافعى فلو افقته إياه في المسائل المشهورة وإلا فوافقته للإمام الأعظم ليس أقل مما وافق فيه الشافعى ، وكونه من تلامذة الحنابلة لا ينفع لأنه من تلامذة إسحق ابن راهويه أيضاً وهو حنفى فعده شافعياً باعتبار الطبقة ليس بأول من عده حنفياً وأما الترمذى فهو شافعى المذهب لم يخالفه صراحة إلا في مسألة الإبراد والنسائي وأبو داود حنبلان صرح به الخافظ ابن تيمية ، وزعم آخرون أنها شافعيان ، وأما مسلم وابن ماجه فلا يعلم مذهبهما . وأما أبو اب مسلم فليست بما وضعها المصنف رحمه الله تعالى بنفسه ليستدل منها على مذهبه

### تحقيق المناط وتخريجها وتنقيحها

واعلم أنه قد طال بحشهم في تحقيق معاني هذه الألفاظ وتنقيحها وتخريجها ، فنحن نلقى عليك قدراً حملياً لتكون على ذكر منه ولا يشمك تطويلهم في هذا الباب وقد فشت كلماتهم وأنبتت نفسى في تحصيل لب كلامهم ومغنى فلم أقدر على تلخيصه مع التسهيل . فكلما هممت أن ألخصه صعب على تسهيله وتفهيمه كما أريد وكلما أردت أن أسهله صعب على تلخيصه ، فاما كانت العبارة تطول والفريضة تعمل ، أو كانت تبقى بحملة ولا ينقطع عنها قال يقول وكذلك لم أر أحداً منهم نفح الكلام على هذا النمط فلو شئت أن أقول كلماتهم

أيضاً أعجز عنه ولكنى أردت أن أرفقه بنفعك إن شاء الله تعالى. قال الشيخ رحمه الله تعالى في تقرير اللقاء على حفلة انعقدت بدويوند عند قدوم السيد رشيد رضا مدير جريدة «المنار» بمصر وقد كان مر في سلسلة الكلام على هذه المسئلة يسيراً فتقلت هنا مع بعض زيادات مهمة نافعة التقطتها في الأيام الخالية. قال الشيخ إن تحقق المناط أن يصدر حكم من الشارع في صورة جزئية ثم ثبت ويحقق ذلك في سائر الجزئيات من نوع تلك الصورة، مثاله تقويم جزاء العبد فتعرف القيمة في جزئى هو تحقيق المناط وليس ذلك بقياس فلذا يشترك فيه الخاص والعام ولا يحتاج إلى اجتهد وتنقيح المناط أن يصدر حكم من الشارع في صورة قد اجتمعت هناك أمور وافق بعض تلك الأمور مناط ذلك الحكم وبعضها لا دخل لها فيه فتعرف الأمر الذي هو العلة فهو تنقيح المناط مثاله في الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: أتى رجل النبي ﷺ فقال هلكت قال ما سألك قال وقعت على امرأتى في رمضان قال فهل تجد ما تمتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً قال لا الحديث. فنقع أبو حنيفة مناط وجوب الكفارة كون ذلك الفعل مقفراً كان جماعاً كما في هذه الصورة، أو أكلاً أو شرباً بعد أن يكون عمداً فكونه جماعاً في هذه الواقعة أمر اتفاق كسائر الاتفاقيات، وذهب أحمد إلى أن المناط هو كونه جماعاً فلا يمدى الحكم إلى الأكل والشرب، وتخريج المناط أن يصدر حكم من الشارع في صورة تجتمع هناك أمور يصالح كل منها للعلية فيرجع المجتهد أمراً من بين تلك الأمور للعلية ويجعله مناطاً مثاله حديث النهى عن الربا في الأشياء الستة اجتمع هناك أمور القدر: والجنسية والطعم والتمية والاتقيات والادخار، فذهب أبو حنيفة إلى أن مناط الحكم هو الوصف الأول، والشافعى إلى أنه الثانى ومالك إلى أنه الثالث، على ما أدى إليه اجتهدهم فالفرق بين تنقيح المناط وتخريجه أن في الأول اجتمعت أمور لا دخل لها في المناط فنقع المجتهد المناط وفي الثانى اجتمعت أمور كل منها صالح لأن يكون مناطاً فرجع المجتهد أحدهما لأن يكون مناطاً وتنقيح المناط وتخريجه وظيفة المجتهد بإحتمال فيه بعضهم بعضاً.

## الفرق بين القياس وتنقيح المناط

نعم بقى الفرق بين القياس والتنقيح، والرأى فيه مختلف أما الغزالي رحمه الله فذهب إلى أنه نوع من القياس إلا أن القياس إبداء للجامع والتنقيح إلغاء للفارق وهو الذى اختاره الأسنوى في شرح المنهاج وإليه ذهب الشوكانى في إرشاد الفحول. قلت: والحكم إذا احتوى على أشياء مؤثرة وغير مؤثرة فتحصيل المؤثرة منها هو تنقيح المناط فيجربى في المنصوص أيضاً كما اختاره البيضاوى في المنهاج

فهو نوع متايز للقياس لا أنه قسم منه والفرق الآخر أنه لا بد في القياس أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالبرهان إلى فرع هو نظيره، ولا يجب ذلك في التنقيح كقول النبي ﷺ تحريمها التكبير فنقع أو حثيفة مناط بكل ذكر مشعر بالتعظيم ومع ذلك لم يلزم منه جواز غير تلك الصيغة كما صرح به الشيخ ابن الهمام وكفوله صلى الله عليه وسلم وتحليلها التسليم، فالمناط فيه وإن كان هو الخروج بصنعه على ما قيل لكنه لم يوجب جواز غيره كالحديث العمد نصيغة الله أكبر واجبة وعبرها مكروه، وكذلك لفظ السلام واجب وغيره مكروه مع وجود المناط فيها وهذا لأن باحقيقة رحمه الله تعالى لم يقصر غير هاتين الصيغتين عليهما يشترط استواء الحكمين بل تقع المناط في المنصوص ولا يوجب ذلك تعدية إلى غير المنصوص فضلاً أن يكون جائزاً، وحيث سقط ما أورد عليه المحقق ابن أمير الحاج من أن الخروج بصنع المصلي لو كان فرضاً لكان قرينة لأن المستحب لا يتخلو عن الثواب فما ظلك بالفريضة ولا قرينة في الضحك والقهقهة وغيرها فإذن انحصر التحليل في التسليم وذلك لأنه مبني على كونه قياساً وهو في حيز المنع لأنك علمت أنه تنقيح المناط وليس بقياس فلا يوجب أن يكون حكم السلام والضحك واحداً، والفرق الآخر أن النظر في القياس يكون أولاً إلى الفرع ثم يلحق المجتهد بنص من النصوص يراه أقرب إليه وأشبه به بخلاف التنقيح فإن النظر فيه أولاً إلى المنصوص لأنه يتعرف مناط حكمه ثم يتعدى إلى فرع يكون مشتركاً في المناط والحاصل أن التنقيح ليس بقياس عندي وإليه ذهب البيضاوي فيجوز في الحدود والكفارات أيضاً بخلاف القياس فإنه لا يجري فيها

ثم اعلم أن إبداء أنواع الحكم تشريع، والحكم بأن هذا الجزئي من أفراد هذا النوع اجتihad، فالك قد علمت أن الجزئي الواحد قد يصدق عليه ألف كليات، كذلك الواقعة الواحدة تدخل تحت قواعد مخالفة فيتردد النظر هناك ولا يتعين أنها بأى القواعد أقرب وبأى أنواعها أشبه ليحجر عليها حكمها فيحكم بمجهد أنها داخلة تحت هذه دون هذه، وهذا هو الاجتهاد مثلاً صلاتك بمكة في الوقت المكروه جرئى واحد أمكن أن يكون داخلاً تحت الاستثناء «إلا بمكة» عند من يكون صحيحاً وأمكن أن يكون داخلاً تحت الأحاديث الواردة في النهى عن الصلاة في الأوقات المكروهة فأدخله بعضهم تحت الاستثناء وقال بالجواز. وعكسه آخر وأدخله تحت أحاديث النهى وجعل الصلاة بمكة وغيرها سواء فقال بالسكراهة فهنا من مدارك الاجتهاد

أما الخلفاء الأربعة فنصبتهم عندي أرفع من الاجتهاد وتحت التشريع من حيث حكم الشارع باختفاء سنتهم خاصة «عليكم بسنة الخلفاء الراشدين» ومن هذا الباب زيادة عثمان رضي الله عنه النداء الثالث وإقامة عمر التراويح بعشرين ركعة

## هل العام قطعي ؟

واعلم أن في علماء الحنفية طبعين عراق وماوراء النهر فن مشاهير الأولى الجرجاني والقندوري والخصاص ، ومن مشاهير الثانية صاحب البائع ونخرا الإسلام والكرخي والرخسي وصاحب الكنز والوقاية والشاشي والمنار والتوضيح والحسامي ، والأولى أثبت في نقل المذهب ، والثانية أكثر شغلا بالفروع والاجتهادات . فذهب الأولون إلى أنه قطعي ، والآخرون إلى أنه ظني وهو مذهب أكثر الشافعية والحنابلة وهو المختار عندی ونمرة الخلاف تظهر في التخصيص قلت وما نسب إلى العراقيين أيضاً محل تردد لما في البديع والميزان ما يدل على إنكارهم القطعية ، والحق عندی كما اختاره الشيخ ابن الحنبل رحمه الله تعالى أنه قطعي في الدلالة لأن الله طوعه لمعنى العموم وظني في المراد قلت وعليه فليحمل مذهب العراقيين بمعنى أن مرادهم بالقطع هو القطع في الدلالة فقط دون المراد

## التنبيه على الفرق بين المدلول والغرض

وما كان يجب عليهم التنبيه على الفرق بينهما فإن غرض المتكلم قد يكون أعم من المدلول وقد يكون أخص وقد يباينه وأخرى يساويه ، ألا ترى إلى قوله تعالى وأوتيت من كل شيء ، لم يرد به ذلك العموم الذي يدل عليه لفظ كل وكقوله وقارؤا ما نيسر من القرآن ، لم يرد به القراءة مطلقا ولو كانت بآية كما علمت تمكرمه وشماله في المقدمة وكما في الحديث ما حدثت قال فساء أو ضراط فإن مدلول التركيب القصر وليس بمراد قطعاً ثم إن علماء الأصول والمعاني قد بنوا بعض مسائلهم على الفرق بينهما إلا أنهم لم يفصحوه به ولم يذكره كالمقدمة في الفن وكان لا بد منه فالأصوليون فرقوا بين المنطوق والمسوق له فما كان منطوقاً سموه إشارة النص ، وما كان مسوقاً له سموه عبارة النص فالمنطوق هو مدلول اللفظ والمسوق له هو غرض التكلم ، وكذلك علماء البيان أيضاً كالفتازاني في شرح التلخيص فإن المتن إذا قل تقديم المسند لكذا مثلاً يزيد الشارح بعده معنى لعرض كذا فكأنه يشير إلى أنه غرض لا أنه من مدلولات الكلام وصرح هو بنفسه في المطول في شرح مقدمة التلخيص أن الأغراض التي يريد بها المتكلم إثباتاً وتقيهاً المعاني الثواني لا المعاني الأولى التي تفهم من حاق اللفظ . ومنطوقه فكأنه يشير إلى الفرق بين مدلول اللفظ وبين غرض المتكلم منه . وأما الفقهاء فقد دلوا عليه أزيد من الفريقين فقالوا في كتاب الإيمان إن مبناها على عرف القرآن عند مالك رحمه الله تعالى ، وعلى اللغة عند الشافعية ، وعلى العرف العام عندنا ، فلم يروا فيها إلى مدلول اللفظ بل راعوا الغرض باعتبار متفاهم العرف عاماً كان أو خاصاً . قلت وقد تمسر عليهم الفرق بين الكناية

والجواز وقد ذكره على أحواله والفرق عندى أن المجاز مستعمل في غير ما وضع له اللفظ بخلاف الكناية فإنه مستعمل فيما وضع له إلا أنه لا يكون غرضاً وحطاً للحكم في جانبى الإتيان والبنى بل الغرض يكون من توابعه ورواده. ومن هنا علم أن الشافعى رحمه الله تعالى إنما جعل الطلاق الواقع بالكنايات رجعياً لأنها كنايات عن لفظ الطلاق عنده. فالعامل عنده لفظ الطلاق والواقع به رجعى بخلاف الحنفية فإنها بوائى عندهم لأن أعاظ الكنايات عوامل عندهم بأنفسها وإنما سميت كنايات لاستتار المراد. فالكنايات عند الحنفية على اصطلاح الأصوليين وعند الشافعية على اصطلاح أهل المعانى. فانهمه فإنه يتمكن فى كثير من المواضع وسأنى عليك تفصيله فى الكتاب

### العموم فى المقصود وغير المقصود

وإذا علمت أن المدلول لا يلزم أن يكون مساوياً لغرض المتكلم دائماً فاعلم أن معنى العموم قد يقصده المتكلم وحينئذ يكون عمومى مؤكداً ولا يلائم تخصيصه وقد لا يقصده المتكلم فيضعف جداً ويجوز تخصيصه ولو بالرائى، وهذا كحديث رواه أبو داود فى باب إذا أقر الإمام الصلاة النخ قال : « صل الصلاة لوقتها واجعل صلاتك معهم سبعة » حمله الشافعية على أن المخلص من جهة الشرع فى زمن أمراء الجور هو مجموع الأمرين ببنى الصلاة لوقتها فى البيوت والصلاة معهم فى المساجد وزعموا أن الصلاة فى البيوت لا إدراك فضل الوقت والصلاة معهم لا إدراك فضل الجماعة فلزمت الإعادة لإدراك الفضلين، وحينئذ الإعادة مع الجماعة معنى مقصود فيكون العموم فيه عموماً فى المقصود وتبادر الإعادة فى الصلوات الخمس ويكون التخصيص فيه أفقداً لغرض الشارع وإعداماً لمراعاة حمله الحنفية على أن المخلص هو الصلاة فى البيوت فقط أما الصلاة معهم فليست مقصودة، فلو أدركها معهم فى الوقت يصلها وإلا لا كما عند أنى داود قال رجل يارسول الله أصلى معهم؟ قال نعم إن شئت، وهذا صريح فى أن الصلاة معهم ليست مقصودة لافى ذهن الصحابة رضى الله عنهم ولا فى ذهن النبي صلى الله عليه وسلم وإذا خيرته وتركه على مشيئته كيف شاء فعمل فإذا كان المخلص هو الأمر الواحد دون إدراك الجماعة فإنه فى خيرته فقد يكون وقد لا يكون علينا أن الإعادة ليست مقصودة والعموم فيها يكون عموماً فى غير مقصود، فيجوز تخصيصه بلا تأمل. وقد ذكرنا هذه المسألة مبسطة مع دلائلها ومؤيدة بشواهد ما كتبنا على الترمذى. وإما ذكرت هنا نبذة منها لأن الناس عامة غافلون عن هذه الدقيقة ولا يمتعون النظر فى غرض الشارع ويأخذون فى الطريق قبل الرفيق فأردت أن توجه أفعانهم إليها لئلا يكون تأويلهم تحريفاً.

## تخصيص العموم بالرأى

ثم إن العام إذا كان قطعياً عندهم أشكل عليهم تخصيصه بالرأى، فإذا اضطروا إليه في بعض المواضع ركبوا هناك تأويلات باطلة أخرى مع أن التخصيص بالرأى جائز عندنا ولو ابتداء كما ذكره الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح حديث تلقى الجلب. قال إن الحنفية إنما يحملون النهى فيما يكون تلقى الجلب مضرراً لأهل البلد. وهذا وإن كان تخصيصاً بالرأى ولكنه جائز لا نجلاء المناط. قلت: ثم رأيت أنهم كلهم لا يكثرثون بتخصيص الأحاديث الواردة في الأخلاق والمعاملات ويخصونها بالرأى ابتداءً بلا تكثير بخلاف العبادات وذلك لظهور المناط في الطائفة الأولى وخفائه في الثانية. فعلم أن مناط التخصيص على انجلاء الوجه لا غير فحيث يكون المناط ظاهراً يجوز التخصيص وحيث يكون خفياً لا يجوز.

## هل يجرى العموم في الأزمنة والأمكنة

فاعلم أن العموم يجرى في الآحاد والأفراد لأنه موضوع لها. أما العموم في الأزمنة وغيرها فذهب جماعة إليه أيضاً ونفاه آخرون لكونها خارجة عن مدلول اللفظ. قلت: وظهر من اختلافهم أن العموم فيها ضعيف حتى نفاه جماعة رأساً وحينئذ لو قصرنا الهمى في قوله تعالى «ولا يقرءوا المسجد الحرام» على المسجد الحرام خاصة لم يبعد وسيجيء تقريره إن شاء الله تعالى.

## تنبيه يتعلق بمراتب المسمى

فاعلم أن إقامة المراتب في مسمى اللفظ ليس من باب العموم فإنه يكون في الأفراد ولا من باب الإطلاق فإنه يجرى في الأوصاف والتفادير المسكوة الاحتجاج على اصطلاح أهل المعقول في كلية الشرطية، وقد تعرض الأصوليون إليهما ولم يذكروه، وهذا باب ثالث وهو تعيين المرتبة المقصودة من مراتب المسمى إذا كانت فيه مراتب متعددة فإنه قد يعتبر ببعض جميع المراتب وقد لا يعتبر وذلك بحوالة إما جعل الإمام ليؤتم به لا يدرى أهـ إلى مسائل القدوة عدد الشافعية بالموافقة في الأفعال فقط، أو على فروع تضمن الحنفية بالبلاء على صلاته (وقد بسطه الشيخ في كشف السترة) وأوضح الأمثلة وأسماها. قوله تعالى «فاعتزلوا النساء في الحيض» لأن الاعتزال عرض عريض من الاعتزال عن البيوت إلى الاعتزال عن موضع الطمث وقد دارت أطار الأئمة في أن المقصود منها المرتبة الأخيرة وهي الاحتراز عن موضع الدم فقط أو المتوسطة التي من

السرة إلى الركبة فاحفظ هذه المباحث النادرة لا تكاد تجدوها في مطاوى الكتب ومن ادعى فليأتنا ببيان وقته الحمد أولا وآخرا

## المفهوم المخالف

واعلم أن في الكلام طرفان: الأول الطرف الذي يفهم من صريح الكلام وقصد إلغاؤه عليه ونطق به فثبت به يقال له المنطوق، والطرف الآخر هو الذي لا يفهم من صريح اللفظ ولا نطق به ويقال له المفهوم، وهو نوعان، مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه خلاف ما فهم من المنطوق. وقسموا الأخير إلى أنحاء وعددها الحنفية بأسرها من الرجوع العائدة. واعتبره الشافعية وجعلوه حجة في الأحكام وعلى تقيضهم الحنفية فهدروه بالكلية وقالوا إن المفهوم المخالف لا يعتبر هكذا في عباراتهم عامة. والحق عندى كما في المسلم أنه معتبر عندنا أيضا ولكن لا كاعتبار الشافعية حيث جعلوه دليلا كيف وإبه مسكوت فلا يساوى المنطوق بل يعتبر في التكات البلاغية ويحتاج إلى بيان نكتة كما في قوله تعالى «الحر بالحر» فإن مفهومه أن الحر لا يقتل بالعبد وهو مذهب الشافعية وقد تسكروا به لجاء بعض من لا ذوق له بكلام البغاء فقال إنه مفهوم وهو غير معتبر واكتفى بهذا القدر وزعم أنه قد تخلص عن عهدة الص وليس كذلك بل لا بد لك من بيان نكتة في تقييده بالحر دون العبد مع تساوى الحكم عندك أيضا وهو الذي اختاره الشاه ولي الله رحمه الله تعالى ثم نقل تفسيره كما في المدارك وحاصله: أن اللام فيه ليست للجنس بل للاستغراق والمعنى أن كل حريشيفا كان أو ضيعا يقتل بكل حر كذلك لا كما كان عندهم في الجاهلية أن الشريف لم يكن يقتل بالوضيع وحيث لم ترد الآية في مسألة الحر بالعبد وخرجت عما نحن فيه نعم لو كان اللام فيه للجنس لكان المعنى أن جنس الحر أى لا يقتل بجنس الحر أى لا يقتل بجنس العبد وحيث كان حجة للشافعية

## نتيجه في الفرق بين لام الجنس والاستغراق

قال الزحشرى أن اللام في قوله تعالى «والحمد لله» للجنس وليست للاستغراق وزعم الناس أنه من نزعة الاعتزال، فإن أفعال العباد عند المعتزلة مخلوقة لا تقسم فلا يكون جميع أفراد الحمد لله تعالى على طورهم، قلت: وليس كما فهموه بل لام الجنس ههنا أولى والقصر فيها أظهر من الاستغراق، فإن القصر في لام الاستغراق ليس مدلول اللفظ بل يلزم من خصوص المادة بخلافه في الجنس فإنه مدلوله، لأن النقابل في لام الاستغراق يكون بين الكل والجزء من أفراد جنس واحد كالشريف

والوضع من الحر بخلافه في لام الجنس فإنه يكون بين جنس و جنس كالحر والعبد فالنفي والإثبات في لام الاستفراق يقتصر على أفراد ذلك الجنس بعينه ونقي جنس يقابله لا يكون من مدلوله بخلاف لام الجنس فإن النفي والإثبات فيه يكون باعتبار الجنس من أول الأمر ، وعلى هذا إن أحداً اللام في الحمد لله للاستفراق يكون القصر باعتبار الأفراد فقط ، أما عدم تحقق ذلك الجنس في غيره تعالى فليس من مدلوله . نعم إذا ثبت جميع أفراد الله تعالى واتفق عن غيره لزم انحصار جنس الحمد فيه لكن لا لأنه مدلوله بل لا تقطاع مادة تحققه وانحصارها فيه بخلاف ما إذا حملناه على الجنس كان المعنى إثبات هذا الجنس لله تعالى ونفيه عن غيره ابتداء ، فالمعنى على الأول أن بعض أفراد الحمد ليس لغيره تعالى ، وعلى الثاني أن جنس الحمد ليس لغيره تعالى وإذا اتفق الجنس عنه لزم انتفاء جميع أفرادها أيضاً ، فإنه لو تحقق في غيره فرد من الحمد لم يثبت انحصار الجنس فيه تعالى لأنه يكفي لتحقيق الجنس فرداً ، وإذا تحقق فرد فقد تحقق الجنس في ضمنه فليس هذا من رغبة الاعتزال بل لإطلاعه على حقيقة الحال ومن نازعه فيه فقد غفل عن المآل

والحاصل أن النفي والإثبات يستوفى كل منهما من حاق اللفظ في لام الجنس ويكون إثبات الجنس وانتفاؤه من مدلوله بخلافه في لام الاستفراق فإنه لا يمس بنقي جنس آخر وإنما يلزم من جهة خصوص المحل والمقام واقعه تعالى أعلم .

## تقسيم العوالم

العوالم عند الصوفية على أعماح ، عالم الأجساد العنصرية وهي التي فيها المادة والمقدار وعالم المثال وهي التي لا مادة فيها مع بقاء الكم والمقدار كالشبح المرئي في المرآة ، وعالم الأرواح وهي التي لا مادة فيها ولا كم ولا مقدار ، وقد صرحوا أن عالم المثال لتجرده عن المادة أقوى من عالم الأجساد وليس كما زعمه بعض الجهلاء أنه من التخيلات الصرفة . وقالوا إن زيدا في آن واحد موجود في مواطن ثلاثة : عالم الأجساد ، والمثال ، والأرواح بدون تفاوت ولا تندير . أما عند علماء الشرع فليس هناك إلا عالمان ، عالم الأرواح وعالم الأجساد وقد يخطر بالبال أن ماسماه الصوفية عالم المثال هو الذي سماه أهل الشرع عالم الأرواح لأنهم عدوا الملائكة والجن والنفوس من عالم المثال وهي بعينها معدودة عند علماء الشرع في عالم الأرواح فلم يبق فرق إلا في التسمية أما ماسماه الصوفية الأرواح المجردة فلم يبحث عنها العلماء ، والروح عندهم جسم لطيف مشا كل للبدن سارية فيه ، تنزع وتنزع ، يده كالكم لها ، وهكذا حتى أنك لو رأيتها ماميزت بينها وبين زيد بعينه فإن ذلك ليست هي



مجردة كما رامه الصوفية ولا أدري أحداً من علمائنا ذهب إلى تشكّل الأرواح الإنسانية غير الشيخ الأكبر فإنه صرح أن الأرواح تتكّن أن تتحول إلى أشكال مختلفة نعم، الملائكة تقدر على ذلك عند علمائنا أيضاً. ثم إن عالم المثال ليس اسماً للحيز كما يتوهم بل هو اسم لنوع من الموجودات فإكان من عالم المثال ربما يوجد في هذا العالم بينه كالملائكة فإنهم من عالم المثال عندهم ومع ذلك تتعاقب في هذا العالم بكرة وأصيلاً.

واعلم أن الاحتياج إلى الزمان والمكان إنما يحدث من تلقاء المادة، فالتى، كلما كان منفصلاً في شوائب المادة كان أحوج إلى الزمان والمكان، وكلما كان أبعد عنها كان أغنى عن الزمان والمكان ولما كان الواجب الحق في أقصى مراتب البعد من المادة كان أغنى عنهما وليس عند ربك صباح ولا مساء. ونعم ما قال الشيخ المجدد السهرندي رحمه الله تعالى أن الله سبحانه خالق للزمان والمكان بأسرهما فكيف يكون محتاجاً إليهما؟! والملائكة وإن لم تكن مجردة على اصطلاح العقول لكنهم لما كانوا فوق عالم الأجساد خف احتياجهم إلى المكان بالنسبة إلى الماديات. فالبحت في كيفية نزولهم وإيائهم وذهابهم ليس في موضعه، وإذ الشريعة قد توارثت بنزولهم على الأرض من غير تخفيل ولا تشبيه وكونهم مبصرين من غير تلبيس ولا تخليط فهو إذن من ضروريات الدين، يكفر بها أحداً ونعوذ بالله أن نقف ما ليس لنا به علم ونكون من الجاهلين.

### هل الاجمال يكون باعتبار المراد أيضاً

واعلم أن الإجمال في عامة كتب الأصول إنما يتأتى من جهة غرابة اللفظ أو ازدحام المعاني لا غير وقد سبق من فلم بعض المحشين أنه قد يكون باعتبار مراد المتكلم أيضاً وإن لم يكن فيه بحسب اللغة إجمال. قلت ولم أجده في التحرير نعم يترشح بعضه من ذبول الكلام كما حرر بعض الأصوليين في بحث تعديل الأركان أن قوله تعالى «اركعوا واسجدوا»، محمول على مفهومه اللغوي عند الطرفين رحمهم الله تعالى. فالأمر به هو القدر الذي يصح به إطلاق اسم الركوع والسجود عليه لغة وهو الغرض، وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى محمول على مفهومه الشرعي وهو الذي اعتبره الشرع مع التعديل والطمأنينة فيكون التعديل فرضاً ويترشح منه أن قوله تعالى «اركعوا واسجدوا» مجمل باعتبار المراد عند أبي يوسف رحمه الله تعالى والتحق الحديث بيانه ولعل هذا هو النزاع بين صاحب الهداية والشيخ ابن الهمام حيث ادعى صاحب الهداية أن آية المسح بمجملة وحديث المغيرة لحق بيانه ورد عليه الشيخ ابن الهمام، قلت يمكن أن يكون صاحب الهداية أراد من الإجمال هذا النوع ولا ريب أنها بمجملة بهذا المعنى لأنه لا يدري أنه أريد منه الكل أو البعض

وعلى الثاني أى بعض منه ، والشيخ ابن الهمام ينكره فالاختلاف بينهما بينى على اختلاف النظرين وبالجملة لم أجد الأجمال باعتبار المراد عن أحد من رجال هذا الفن .

## كلمات من الجامع لا بد من إلقتها على الرفقاء السائرين

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم لك الحمد حمداً دائماً مع خلودك . ولك الحمد حمداً لا منتهى له دون عليك . ولك الحمد حمداً لا يريد قائله إلا رضاك . ولك الحمد حمداً ملياً عند كل طرفة عين وتنفس نفس . اللهم اجعل صلواتك ورحمتك وبركاتك على سيد المرسلين وإمام المتقين وعاتم النبيين محمد عبدك ورسولك إمام الخير وقائد الخير ورسول الرحمة . اللهم ابنته مقاماً محموداً يغبطه فيه الأولون والآخرون . اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد . اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم إنك حميد مجيد وعلى سائر أصحابه الحاملين لسننه وآدابه

من البيض الوجوه نجوم هدى لو أنك تستضيء بهم أضادوا

هم حلوا من الشرف الممل ومن حسب العشرة حيث شاموا

اللهم انفعنى بما علمتنى وعلمنى ما ينفعنى وزدنى علماً . الحمد لله على كل حال وأعوذ بالله من حال أهل النار . اللهم الطف بى فى تيسير كل عسير فإن تيسير كل عسير عليك يسير وأسألك اليسر والمعافاة فى الدنيا والآخرة

« أما بعد » فإن فن الحديث لم يزل يخدمه العلماء قديماً وحديثاً . ويسمعون إليه فى كل عصر سعياً حثيثاً ، حتى دب إلى الناس داء الأمم السالفة فقلت رغبتهم بكتاب ربهم ، وسنة رسولهم . وجلت بفنون لا تمنعهم كالمطلق والفلسفة فتوكلوا فيها ونسوا حظاً بما ذكروا به حتى لم يبق من العلماء إلا كالرقعة البيضاء فى جلد الثور الأسود فكسد القول الفصل ونفق الزور والجهل . ذهب ماء الإسلام ورواؤه وعادت لياليه الضاحية مظلمة . وأيامه المستتيرة مكدره . وما ذلك إلا لشؤمهم وشؤم ما عندهم من الجهل الذى حسبوه علماً . فإنا لله وإنا إليه راجعون . ثم إن هذا من وعد الله على لسان نبيه أنه سيجمع على رأس كل مائة من يجمع دينه ، فأنجز وعده وأنشأ رجالاً اصطفاهم وهداهم إلى صراط مستقيم كالشاه ولى الله فى الهندوأجماله الذين زهت الأمة الإسلامية بنبوغهم على وجه الأرض فقاموا لإحياء السنة ونصرة الدين وحملوا بيضة الإسلام ونفوا عنه زيغ الزائغين واتحال المنتحلين ونشروا علوم الحديث والتفسير حتى هم وطيس العلم ، هدار وسار ، جعل الناس

يَضْرِبُونَ إِلَيْهِمُ الْآكْبَادَ وَيَصْدُرُونَ عَنْهُمْ أَبْقَارُ مِنَ الْعِلْمِ فَضَى الْحَالِ عَلَى ذَلِكَ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَمْضَى ثُمَّ خَلَّتْ تِلْكَ الْأُمَّةُ أَيْضًا وَتَرَكْتُ النَّاسَ فِي ظِلْمٍ دَهْمًا، وَبَيْنَ عِيَامٍ يَخْطُبُونَ فِيهَا خَبْطَ عَشْوَاءَ فَأَتَيْتُ الدِّينَ وَاجْدَبْتُ الْأَرْضَ مَرَّةً أُخْرَى. فَيَنْتَاهِمُ كَانُوا هَائِمِينَ فِي الْمَهَامَةِ وَالْمَوَاسِي إِذْ أَدْرَكْتُمُ الرَّحْمَةَ الْإِلَهِيَّةَ فَأَحْدَثَتْ مِنْ نَاحِيَةِ كَشْمِيرٍ سَحَابَةً عَرَضَتْ قَهْطَاتٍ حَتَّى تَضْحَكْتَ الرِّيَاضُ وَاصْطَفَقْتَ الْحَيَاضُ اهْتَزَ بِهِ كُلُّ قِطْعَةٍ غَيْرًا، وَشَكَرَ لَهُ كُلُّ فَصِيحٍ وَعَجْمَاءُ أَعْنَى بِهَا إِمَامُ الْعَصْرِ رَحِيبُ الْبَاعِ فِي الْفَنُونِ بِأَسْرَافِ الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ أَوْرَقْدَسِ سِرِّهِ الْعَزِيزِ آيَةً مِنْ آيَاتِ اللَّهِ بِلَا فِرْيَةٍ وَرَحْمَةٍ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ بِلَا مَرِيَّةٍ

وإن قيصاً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر

لو نظرت إليه نظرت إلى رجل يضاهي الذهبي رحمه الله تعالى في حفظه، ويمثل ابن حجر في إيقاعه وضبطه، ويساجل ابن دقيق العيد في عدله ودقة نظره، ويشابه البحترى في شعره، ويحاكي سحبان في بيانه وسحره، بلى وليس ذلك يبعد من صنع الله عز وجل

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العلم في واحد

فدعى الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله دعوة فتحت آذاناً صما وأعيناً عمياً وقلوباً غلفاً فأفاض بحور العلم وقعد لدرس الحديث مقعد صدق لجعل الناس يجمعون عليه من كل صوب، وأخذوا عنه العلم بين مقل ومكثر وإن كل ذلك لما كان في بطون الأوراق منتشراً عند الطلبة في الأفاق كأنه على جرف هار كاد أن ينهار، مست الحاجة إلى جمعه في صورة الكتاب وأين الكتاب من الخطاب لكن جمعه وتهذيبه ثم تعريبه لم يكن ركباً ذلولاً فبقى الأمر كذلك يغزل وينقض، يحل ويعقد، يصاغ ويكسر إذ قضى الله سبحانه أن يثمر شجرهم وإعما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. فأتاح لي القدر جمعه من حيث لا أحتسب ولشأن أحقر في نفسي أن ترزق لي على أصح الكتب خدمة ولكن قال تعالى: «ويزيد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض» ونفرت القرعة باسمي والنفوس تستشرف إليه وذلك من فضل الله على أي فضل «وما كنا لننتهدي لولا أن هدانا الله» إلا أني ما كنت أقنح هذا الأمر الخطير خشية أن أخرم مراده فأقول عليه ما لم يقله فإني كنت كبنان كف ليس فيها ساعد، وكان المأمول جزيلاً بين شديق ضيغم فكان باعياً يقصر عن نبهه حتى إذا تشرفت بالقراءة عليه مرة بعد مرة، ورأيت أني قد فهمت منه شيئاً أو بعض شيء، شحذت غرار عزوتي مرة أخرى، ولكنني وجدت أن الأمر صعب على أصعب مما كان وصدق القائل:

فإن كنت لاتدرى فلك مصيبة وإن كنت تدرى فامصيبة أعظم  
فلم أزل أقدم رجلاً وأوخر أخرى إذ باقى نبيه فوجدت في ظهري اقتصاداً قطعاً لها ما نأذا  
قد طار قلبي شماعاً وتثعب عيناى دماً وتثلب حشائى جوى والله در القائل :

أشكو الذين أذاقوني مودتهم حتى إذا أيقظوني بالهوى رقدوا

فلما أفتت من غشيتى وفرجت عن غمى وتحتق لى أن الشيخ لحق بالأبرار ، ورحل إلى دار القرار  
علمت أن ما بعد المشية من عرار ، ففكرت ساعة فى أمر أبى به بعده فما وجدت أبرء البر إلا أن  
أحفظ علومه عن الضياع ، وأجمعها للطلبة الجياع . فطلقت أوله فى ضوء النهار ولموع الكواكب  
وجلبت له كل راجل لى وراكب ، فطالما صعب على تحصيل مراده ومعاه وكثيراً ما عصى على  
تهذيبه حسب امرماه ، لآى كنت أخذت ما أخذت حين كان الشيخ رحمه الله تعالى يخب فى مجاله  
ويهدر شفاشقى ارتجاله . وما كان يملنا ريثما انضبط كلامه فتفاهم الأمر واحتاج إلى حفظ جيد وتيقظ  
تام ونظر حديد وقلم سريع وذهن سائل وفكر بالغ قلباً يجمعها الله لأحد . فكنا إذا أصغينا لكلامه  
فات عنا الإملاء وإن أكبنا على الكتابة فات عنا الاستماع فصرفت جهدى المقدور لكلا أغادر  
من كلامه صغيراً ولا كبيراً وأجمعه بأسره تقيراً وقطعيراً ومع ذلك بقيت أشياء مهمة لم أستطع  
ضبطها بل كثيراً ما وقع التصحيف فى أسامى العلماء والكتب<sup>(١)</sup> حتى وقع التحريف فى نقل المذاهب  
أيضاً فكانت تلك مراحل وفوق ذلك إنى كنت أجمعها من تقارير شتى كنت ضبطتها فى  
السنوات الماضية فأشكل على الالتقاط منها ثم نظمتها كلها فى سلك واحد وقد وقع لى غير مرة إنى  
هذبت مقاماً وسطته على وجه أرخصه ثم وجدت شيئاً آخر لم يكن لى بد من درجه فدجمته فى  
أثناء الكلام فاختلكت العبارة للاحالة ثم التعريب بعد ذلك صار ضمني على إباله لآنى رجل لم أر تضع  
من ندى الأدب رضة ولم أمص منها مصة وبألت حظى منه بجرعة فأعلل بها نفسى وأخرج  
من مرة إلى منطق الفصاحة وكانت نفسى تتوق أن لو كان عندى من أماليه لأحد  
من فضلاء تلامذته أيضاً فاستفيد منه فيما فاتنى الاستماع وأنفع به فيما لم يحصل لى  
الاتفاع لحمد الله عز وجل على ما رزقنى من تقريرى الفاضلين الذين قرأوا عليه الصحيح ثلاث مرار  
وضبطاً عنه ما ضبطا بعد تدرب ليل ونهار أخى هما الفاضل عبد القدير والفاضل عبد العزيز الأستاذين  
بالجامعة الإسلامية فلا أعظم برهما مادمت حياً

وكانت لى أمانى أن أكون جمعتهم فى حياة الشيخ رحمه الله ليطالعه ويصلح ما وقع من الخطأ  
والنسيان فيه ﴿وكم حشرات فى بطون المقابر﴾

(١) قد بذلنا فى تصحيح هذه الأمور جهد المستطاع . ( من المصحح البورى )

فإذا الشيخ قد اختطفته المنايا فالرزية قد جمعت الرزايا وإذا ظلمت بعد وفاته كابل لأخطامها ولا زمام ، مع أنك تعلم أن الإنسان يزل من قلبه أكثر مما يزل من قدمه وأنه قد يندى ويسهر كما أن الجواد يمدو ويكبو ، والسيف يضرب فيقطع ويبنو ، والزناديق تح فيور ويخبو ، فكنت أحوج إلى من يقودني إذا تعبت ويأخذ يدي إذا عثرت ويدك كرتي إذا نسيت ويسدديني إذا ضللت فقد ر شيخا كان صنواً لشيخني رحمه الله تعالى نبها من عين واحدة وارضاء العلوم من ثدي واحد أعنى به محقق العصر الشيخ العلامة شير أحمد نظير قسه ونسيج وحده ، ملك درس البخاري بعد وفاة الشيخ رحمه الله تعالى فأبرز علومها معجبة وأفكاراً راقية ونقولا بحية - صاحب التصانيف الجليلة (١) والمسلكات الباهرة متعنا الله بطول بقائه ، فألححت عليه أن يسرح فيه نظره فأسقى بمأمولى وطالع تقرير النصف الآخر من الصحيح مستوعبا ومن النصف الأول نحو جزء ومواضع متفرقة أخرى فشكرت الله ورأيت أن جهادى قد حاز مغنا وقدحى الفذ قد صار توأما ولعمري كان ذلك ثلثة فسدناها ، والحمد لله على أنه استحسن هذا المجموع ودعأ بالبركة والقبول

ثم هاأنا أنادى أن مثلى فيه كمثل ابن سبيل يقطع الطريق وما فى مزوده كف سويق غير أنى لما ابتليت به لم آل جهدا فى تحريره وكابدت فيه ما يعلبه الله وبعد فلم أخلص فيه من السهو والأغلاط بالأنواع كلها .

وما أبرئ نفسى أتى بتر أسهو وأخطأ ما لم يحتمى قد ر

وجل ذلك لأنى قد فرغت من تسويده فى نحو سنتين بفضل الله وكرمه مع ما بى من شواغل المدرسة ودوائر تدور على الإنسان فإنه خلق وبجنبه تسع وتسعون منية فلم أنتز فرصة لتحريره كما أريد وسميته -

### فيض البارى على صحيح البخارى

وقد علقت عليه حاشية سميتها ( البدر السارى الى فيض البارى ) وكنت أرجو قبل الخوض

(١) ومن أبداع تصانيفه «القوائد على القرآن» نفعها باللغة الهندية قد تداولها الكواف حتى طبعت فى برمة قليلة ثلاث مرار وطارت إلى الآفاق . ومه شرحه على مسلم وهو أصر شرح برز على وجه الأرض دقت مبابيه وجمت معانيه فهو نفسه ثاؤه قد أكب عليه العلماء فى ديار الهند وطبع منه إلى كتاب الطلاق فى ثلاث مجلدات ضخام ونحن ندعو الله أن ترى باقى فى أعجل مدة

فيه أن يكون ذخراً لي في غدي ، فلما اقتضيت حلوه ومره وبلوت عواقبه وأعباءه عرفت أن نقمي ضعيفة لا تطيق حملها وحينئذ رخصت أن أخرج منه رأساً رأس

على اتخذي راض بأن أحمل الهوى وأخلص منه لا على ولا يا

نعم ولو استقبلت من أمري ما استدبرت ما تقدمت إلى هذا الأمر الخطير ولكن جف القلم بما هو كائن فالآن أتمس من العلماء أن يخبروني بما اطلعوا عليه من المثرات والزلات ويدعوني بظهر الغيب ويضع الله وجوها دعوا لي وستروا العيب

اللهم هذه بضاعة مزجاة أتيتك بها راجياً عفوك طامعاً في رحمتك فتقبلها بقبول حسن وانفع بها الناس وإياي ، واجعله خالصاً لوجهك الكريم لا يشوبه رياء ولا سمعة واجعله لي ذخراً في يوم الحساب بفضلك وكرمك برحمتك يا أرحم الراحمين وما ذلك على الله بعزيز .

وذلك في ذات الإله وإن يشأ يبارك على أوصال شلومرج

## فيض الباري

واعلم أنه عدة أسباق بين غنيمة وفي ، ألقاها الشيخ علينا شيئاً بعد شيء ، لم يقصد بها الاستيعاب بما قيل في الباب ، ولكن مدخل بحث هو شعوف وذكرة لأدلى الآلباب ، يرتاح بها كل من كان سئماً من القيل والقال ومد العنق إلى من يخلصه من الداء المضال ثم كان فطناً لقنا رزق ذوقاً صحيحاً من الله المتعال ، ويشمئز منها من عض بالقواعد واكتفى بالزوائد عن الفرائد لاله فقه في النفس ودراية ، ولا روية ورواية ، أو من اعتزى إلى حزب فتعصب له ودعا بدعوى الجاهلية وزعم أن العلم انحصر فيه لجمل يهزأ بما لا تسمع أذناه فإنه محروم لو بلغ الرزق فاهلولة قفاه

ثم أنه برض من عده وقطرة من بحره احتجرتاها ارتواء للعطشان وسلوة للهمجان وكل ما حكيناه فيه فهو على لسان الشيخ رحمه الله تعالى وسلكنا فيه سبيل الاعلام دون الاغفال فذكرنا أسماء العلماء والكتب في أكثر المواضع . نعم لم نسر دال الاحاديث بألفاظها روما للاختصار إلا في مواضع دعت الحاجة إليه وكذلك لم نخرج إلى نقل عبارات المصنفين برمتها وإن كان أهم في بعض الملاحظات لأننا قد جربنا مراراً أن مرادهم كان محجوباً تحت الاستار أو لا يتضح إلا بعد نقل الأوراق والقاه الشيخ رحمه الله تعالى علينا في حمل موجرة كأنها مخ الكلام فرائد علقافاً تراها المعاني على الالفاظ ولم نفتن بها ولم هم سبياً إذ لم يكن الكتاب من النادر فلام ولا غم ، وكذا جربنا في بعضهم أنه يفهم شيئاً من كلامه ولا يريد أن يفصح بمصالح تسخ له وذلك كثير في الأدباء فلا يطلع عليه

لا يجرب ولا يتنبه على أغراضهم إلا متيقظ أحاط بطرقهم وسبر عاداتهم ، ومن يجرب الأمور يعرف أن أخذ المراد من كلام العلماء لا يسهل في كل أوان .

ثم إن المحشى إذا فصل المقام وقضى عنه وطره خفت علينا مؤنة شرحه فلم نعطف لعله ثانيا

### تنبيه وإيقاظ

ثم إنى أعلنت لك جهارا وأسرت لك أسرا أنى لم يتيسرلى المراجعة إلى الأصول وتصحيح النقول في جملة الفصول ، نعم إذا اعترت لى شبهة راجعت لها ومن يطالع تلك الأوراق يعرف أن تصحيح النقول كلها يحتاج إلى فرص طويلة فاعتمدت فيها على ما كنت حررت حين قراءتى عليه فإن عثر أحد على الاختلاف فى موضع فلا يرمين به الشيخ فإنه برى منه كما برى الذئب من دم ابن يعقوب أو برئت قاتبة من قوب ، ولبعدنى فإنى قد صدقتك صدق القطا أنى ماسلمت فيه من الخطأ لأنى كنت أصطه فى الدرس فاحتوى اللوح على خطأ من العقل والقلم وإذا أنى المرء بما فى اللوح لم يلم ، نعم اعتنيت بتصحيح نقول الصحاح الست فى الجملة ومهما اطلعت فيه على سورة فى الكلام وترعها فيه أو يبقية فى زفرقة فكله من سوء تعبيرى وخبيث نفسى وكنت أود أن لا تنفسي سرها فأبت إلا أن ترشح بما فيها فلا حول ولا قوة إلا بالله .

ولعلم أنه قد دخل فى الفيض كلامى فى كلام الشيخ رحمه الله تعالى فى بعض المواضع وذلك لسقم المسودة فتى وجدت فيه بين القوسين « قلت » او « يقول العبد الضعيف » فهو من الحقير كما وقع فى ص ٧٠ ويمكن أن يمر عليك مثله فيما يأتى أيضا فليتنبه اللهم اعط نفسى تقواها وزكها أنت خير من زكاها ، أنت وليها ومولاها اللهم الهدى رشدى وأعزنى من شرهسى

### البدر السارى

هو تبايق من العبد الحقير وما كان فى إليه من حاجة يد أن أموراً حملتى عليه وسألتو عليك منه ذكرا فاعلم أنك قد عرفت من تبحر الشيخ رحمه الله تعالى فيما مر وإن لم تعرفه فستعرفه بعد . طاعة هذه الآمالى إن شاء الله تعالى فكان الشيخ يأتى بغرر النقول فى درسه ويطوى كشحه عن ساقطها ولاقطها فاعتنيت فى بعض المواضع أن يكون عندك من أصلها شيء ، إما لكونها من الكتب المادرة أو لكون الشيخ رحمه الله قد أحال عليها إجمالا فأحببت أن تكون عندك تفصيلا .

ومها أنى اعتمدت فى الفيض على درسه الأخير وجعلته عموداً فإذا وجدت فى إملاء الشيخ فى السنوات الماضية ما يخالفه وجب على التنبيه عليه وجل ذلك لكون المقام ذا الوجوه فكان يذكر

أحد الوجوه في سنة وآخر في سنة أخرى حسب ما تيسر له المقام والحال ولا يعد ذلك مخالفاً ولا تضاداً ومنها أنه قد يكون نقيض النفس فيبسط في الكلام ويبدى عن خيئات أسرارهِ وقد يكون متقبض النفس فيكتفي على الاجمال فإن عثرت على تحقيق المقام في تقرير سابق ولم أجده في درسه الأخير ألحقته منه في هذا التعليق لإفادة ، وإنما لم أهتم بها في جميع المواضع لأنني راعيت الاختصار مهما أمكن ، فأني قد بلوت اليوم سائمة الطبايع العامة من الكتب الطويلة ولذا تجد أني أكثر في الإحالة على درس الترمذى ومع ذلك قد أومأت إلى بعض المباحث المهمة وإن لم أبسطه كل البسط لأن ما لا يدرك كله لا يترك كله .

ومنها أني ما فهمت أشياء من درسه في حياته إما لدقتها أو لإجمالها في بيانها أو لعدم بلوغ صونه إلى أو لاختلاطها على فإذا فهمته بعد وفاته نظر إلى ألفاظ المذكرة ذكرته في التعليق خشية أن لا يكون مراده وأكون أنا ممن عزاه إليه ، ثم إنني أخشى على مثله في الفيض أيضاً لأنني أوضحت البيان من عند نفسي ، وقدمت وأخرت في الترتيب ، ونقلت كلاماً من موضع إلى موضع ، وحذفت من موضع فلا آه أن أكون غيرت مراده بهذه التصرفات لأنني جربت أن نقل كلام الكبار ينبغي أن يكون على أحرفه والتصرف فيه يعود مسخاً . أو نسخاً فلا ألفاظهم شوكة ولتعبيراتهم تأثير في النفوس ولعباراتهم احتواء على المعاني اللطيفة مع جزالة الألفاظ ، ومع ذلك يكون فيها رمي على العرض ذائقه من لا يدانيه في العلم فيحرف المعاني ويركك الألفاظ ويطول في العبارات بدون طائل ويرمي في الليل . وبالجملة يفقد منه الروح إلا أني أُلجأت إلى التصرف في الترتيب وإيضاح البياض وتطويل وتكرار تسليلاً للطلبة والله على ما نقول وكيل ، والمرجو منه أن يعفو عني زلاتي وأرجو من العلماء أن يغمضوا عن مزلاتي فإن جهد المقل دموعه

ومنها إذا رأيت شيئاً يرد على كلام الشيخ رحمه الله تعالى في الظاهر وبدلي جوابه ذكرته في التعليق وإن اختلج أمر في صدري ولم يظهر لي جوابه أبديته أيضاً فإن السؤال نصف العلم وأن أعرف أن الناس على أذواق ، فبعضهم لا ينوق ماذقته ولا يمه ما أمهني أمره . نعم وفي ضمن ذلك قد أذكر أشياء استملحها نظري ، وأمور أنسجها فكري ، وما تكلفت لها أصلاً ولا أردت به إبداء علم أو ادعاء فضل وأنى علم إبداء الشبهات أو إبداء النكات وأين ، هم مني ومن شيخي رحمه الله تعالى وأيم الله لو أن أحداً كان استفاد من شيخه فأنا كل استفادة من شيخي من القرن إلى القدم وكل ما ذكرته فيه إن كان صواباً فهو إماماً من صريح كلامه أو لازمه أعزوه إليه أولاً .

ومنها أن عندى نقولاً من مذكرته الخاصة له التي لم يكن يلقي منها شيئاً على الطلبة لكونها تليق بشأن التأليف فذكرت منها شيئاً في بعض المواضع حيثما قدر لي .



ومنها أنه كان عندي بعض أجوبته في الهندية عن الاستفتاءات التي استفتى بها قريبتها إرفاداً للطلبة لما رأيتها أضع لهم .

ومنها أن الشيخ رحمه الله تعالى قد كان يبحث في بعض المسائل كأبحاث العلماء المحققين إجمالاً فأوضحته لتلايحتك عليك مسلكه ولا تزو إليه ما لا يريد . فإن الدرس يجري فيه الكلام من كل باب ، وشأن التصنيف يأخذه ، ثم إذا عظمت مضرة بعض النقول عند القاصرين لم أذكره رأساً لأن العلماء قد اتفقوا في كل واحد فذكروا النقول بكل نحو صحت أم لا والطريق بناء المذهب على النقول المحكمة المعتمدة دون الشادة الفاذة . فإذا رأيت أن في نقلها دلالة للراغبين على سبيل النفي أمسكت عنها ، وذلك لأن كل أحد لا يطبق أن يسمع كل كلام وطبائع الناس اليوم أرغب في الإغراب . فأياك وأن تخرج عن أقوال الأئمة أو تسلك مسلك عدم الاعتماد عليهم والقدرح فيهم فإنهم إن صاروا معلمون فمن ذا الذي نعتز به من بعدهم فإن الدين لم يصل إلينا إلا من قبلهم ونرى طوائف من العلماء مشغوفين بالكلام في المتقدمين وتببع مثالهم ويسمونهم عدم التعصب ذلك مبلغهم من العلم ، ولو سلطنا بعض ما يشيعون عنهم فماذا كان ؟ فإنما المصوم من عصمه الله وهذا الذي قد نبأنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من أمارات الساعة أن يلعن آخر هذه الأمة أولها فقد رأيناها بأعيننا وصدق الله ورسوله فإننا لله وإنا إليه راجعون .

هداة الدين قد صلوا • وقد بانت خسارتهم

وباعوا الدين بالدنيا • فما رجحت تجارتهم

ومسألة قد صدعت فيما مر أنه لم يتيسر الرجوع إلى الأصول في جملة الفصول ، فإذا راجعت في بعض المواضع فملم أجده نيهت عليه في التعليق لاحتالة إرجاع إليه المراجع في فرصة أما أنا فلم أجده فرصة للمراجعة حقاً وحكمت ما حكمت على طريق من يقول .

لا تأب الدرم المضروب صرتنا لكن يمر عليها وهو منطلق

فلا عبرة به

ومسألة كان ع ، تقارير من بعض المشايخ كشيخ الهند رحمهم الله فإذا ذقت من كلامه شيئاً لم أملك نفسي إلا أن أذكره قد كرت في بعض المواضع في التعليق ، فهذه ونحوها ودوناً وموقفاً أمور حملتني على هذا التعليق فإن شئت فاعذرن وإن شئت فلفني .

( كشف بعض الرموز مع بعض تنبيهات لا بد من ذكرها )

وما يجب أن يعلم أن ... أن ... قال المحقق ... هو ابن حجر ، والفتح هو شرحه الشهير وكما

أذكر قال الشيخ في المعنى ، أو قال الشيخ في الفتح فهو في الأول الحافظ بدر الدين المعنى رحمه الله ، وفي الثاني الشيخ ابن الهمام رحمه الله ، والكتابان هما كتاباهما . ومهما أسكت عن ذكر الكتاب فليعين من القرائن الظاهرة عند المشتغلين ، وإذا قلت بعد نقل عبارة اتهم فهو على اللفظ ، وإذا قلت بالمعنى فهو على خلاف ذلك وذلك كثير وقليلاً ما أسكت عنه فذلك مما ينقسم إليهما . ولعلم أني لم أذكر كلام البخاري بتمامه ولا أخذت متن الحديث بحمته ولكن اكتفيت به صدره روماً للاختصار فعليك أن تراجع أولاً إلى الكلام بتمامه وإلى الحديث بأسره فإن المرام لا يحصل دونه وهذا مهم جداً لا ينبغي التكاسل فيه أو التغافل عنه . وجملة ما نقلت فيه من كلام الحافظ فضل الله التور بشي الخفي فهو من التعليق الصحيح ، الشرح لمشكاة المصابيح لصديقنا المحترم الورع التقى الفاضل مولانا محمد إدريس الكاند هلوى زادت معاليه وهو أعز الشروح وأضعها للطلبة ومع ذلك أخصرها وأيسرها أجمعها للقول وألطفها للإمراز هو لطائف المحدثين ، وكلمات الشريعة طبع بالشام من خير مدائن الأرض ، والصدوق المذكور من فضلاء تلامذة حضرة الشيخ رحمه الله تعالى صاحب تأليفات منها حاشيته على مقامات الحريري ووسائل في علم الكلام

ونقلت في مواضع من شرح المنظومة وهو شرح نفيس جداً على منظومة الشيخ أحمد بن محمد المقدسى الأنصارى الشهير بالقشاشي وقد أدهشني تبحر الشارح وطول بابه في العلوم والأسفار أني لم أقف على اسمه لأجل ضياع أوراق من أول الكتاب إلا أنه يعلم من الشرح أن الشارح من تلامذة الناظم شرحها في حياة الناظم . (١)

(١) قال البنوري : الشيخ أحد القشاشي ترجمته مذكورة في «الامم» ص ١٢٥ (طبع حيدر اباد) توفي سنة ١٠٧١ هـ وشرح المنظومة للشيخ ابراهيم بن الحسن الكوراني الشافعي نزيل المدينة المنورة من أصحاب القشاشي توفي سنة ١١٠١ هـ - ويسمى هذا الشرح « قصد السبيل بتوحيد المعنى الوكيل » وهو في علد ضخم موجود في دار الكتب المصرية من كتب التوحيد تحت رقم ١٣٤

عدة آيات أنشدها من لا يحسن الإنشاد على حضرات الأفاضل الذين اجتمعوا عند تمام هذا التأليف في وليلة .

توالت لك التعملة إني أشيعها  
لك الحمد أضعاقا على ما هديتني  
وكم نعمة أنعمت راقا فأجبت  
تتابع آلاء الإله فأوجبت  
صحيح البخاري في الصحاح مسلم  
وكم من شروح ألفت في علومه  
صحائف علم أو بطاقات حكمة  
وإرشاد سار عمدة فتح باري  
إذا ما شعاع الشمس عز فانها  
فيارب هذي أسطر قد سطرته  
إذا ما أمتحت الجبع والطبع كله  
ويارب أدركني بلطف يعنى  
عتو وطفان فساد وشقوة  
فإن تعبر أمرى فأمرى مفرط  
وقدر أحاديث الرسول تربي  
أكون لها خير الرضيع لأه  
وعلى ضريح الشيخ علا فانه  
وباري قوس العلم صاحب بيته  
تدر غملى جوده فتزينت  
تجلى ضير العلم منه فتورت  
نوال وإدراك الضعيف ورقة  
وبارك لقاربها وعلمه حكمة  
وأكرم مقاماً من ينظم أمرها  
أيام حجة الأغلام عوجوا بدعوة  
وصلوا على خير الأنام محمد

لك الحمد والخيرات دوماً نصيها  
لشرح البخاري للدعوى نجيمها  
وتلك لعمرى في الجميع بديها  
نساء يوازيها ومن يستطيعها  
وأفضل من بين الصحاح رفيها  
وكشف مبانى هذا تيمها  
وطاقات أزهار زهاها ربهها  
مصايح مشكاة قطاب طلوعها  
كواكب درى كفك لموعها  
وأنت الذى بعد القبول تذيها  
إذن سوف تيقها فكيف تضيها  
فتوى وإسرافى فإنى صريها  
وأصناف أوزار على جميعها  
وأن تغتفر ذنبى فإنى ولوعها  
وترضى دهرأ وإنى رضيها  
يا خلاص قلب لا أزال أطيعها  
هو المين فوارأ وإنى بضيها  
ومن قد بدا للبدعات بديها  
رياض علوم جذبها ومريها  
دياجر جمل أسطر فروعها  
وسائر أوصاف الكرام صنيها  
وأجزل ثوابا للأناس تشيها  
ومن جاء يشرها كذا من يبيها  
فيسمع منكم للحقير سميها  
نجات البرايا للحساب شفيها

وهذه صورة الإجازة التي كتبها لي إمام العصر الشيخ السيد محمد أنور شاه جعل الله الجنة مثواه الحقة تيمنا وتبركا وأدعوا الله تعالى أن يصدق في ظنه ويبارك لي في يومى وغدى (١)

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جل ذكره ، وتعالى صفاته ونعوته ، وعزت أسماؤه ، وتوازرت وتسلسلت آلاؤه ونعمائؤه ، وحدثت برؤيته أرضه وسماؤه ، إن فى السماء لغيره وإن فى الأرض لغيره ؛ فاعظمة إزاره والكبرياء رداؤه وانصلت منه وصح إحسانه ووضع برهانه كمشكاة فى مصباح بهر نوره وضيائه ( فالكل عبارة وأنت المعنى ) يا من تبارك وتقدس علياؤه ولآلاؤه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم ، والكل حوادث أعراض وهو السند الله الصمد وماعده فهو شواهد وأنبأؤه . والصلاة والسلام على خير خلقه وخيرته خاتم الأنبياء والرسل المبعوث إلى خير الأمم بالطريق الأم ، وأكمل الشرائع وأوسط السبل ، وانقطعت بوجوده النبوة والرسالة وكان بقى من قصر النبوة موضع لبنة فكأنها وقد تم البناء وكمل ، فهو دعاء أبيه إبراهيم وبشرى عيسى ، وهو أول الفكر وآخر العمل ، وعلى آله وأصحابه الشاهدين لأحكامه وأيامه ، والمتابعين لسنته وسنته وهديه وهداه لا يعدل بهم من عدل والمتابعين لهم بإحسان وتبعهم ومن اقتدى بهم إلى يوم الدين وإلى آخر الأجل آمين . ثم آمين أما بعد فإن علم الحديث مرفوع أعلامه وصحيح آثاره وطيب أخباره ومستفيض بركاؤه وأنواره

حديثه وحديث عنه يعجبني هذا إذا غاب أو هذا إذا حضرا

كلامهما حسن عندى أسر به لكن أحلامهما ما وافق النظرا

وهو أساس الدين وأسه وعليه طرده وعكسه ، ومن يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين ، وإن أخانا فى الله الذكى الزكى الأحوفى المكرم المفخم المولوى ، بدر العالم ان الحاج الناسك تهوور على قد اشتغل على بجامع الترمذى والجامع الصحيح للإمام الهمام البخارى رفع الله درجاتهما فى أعلى عليين ، وقرأهما وسمع منى ثلاث مرات فى نحو ثلاث سنين ، وعلق على أشياء ، وذاكر معى وراجع حتى أحسبه والله حسيبه أنه قد فهم علوم المحدثين من تنوع الطرق وفن الاعتبار والمتابعات والشواهد ومذاهب الأئمة ، ولخص غرض الشارع وجمع المتغاير وغير ذلك . والآن لما استجازنى

(١) والعبد قد لازمه بعد ذلك مدة مددة لا أراها أقل من سبع سنين فكل عترة كاملة ولو أن احدا فاز تلك المدة للملا صدره علما وحكمة لكى كت كالتبعان لا تنعم ماء ولا تدت كلا مهل من حو ليسانى على أقداى ويجمالى مدعوة سالحة وأجره على الله

أجزته إبقاء للإستاد عن شيخه ومولاني مسند الوقت مولانا محمود حسن الديوبندي عن شيخه الإمام مولانا محمد قاسم الثانوتوي عن شيخه العارف مولانا الشاه عبد الغني الدهلوي ثم المذني بأسناده المثبت في البائع الخفي لهذين الكتابين وللكتب الآخر \* وأولئك آباي فحقي بمنهم \* هذا وقد أجازني السيد حسين جسر الطرابلسي الشامي صاحب الرسالة الحميدية عام ثلاث وعشرين من المائة الحاضرة عن والده عن الشيخ محمد أمين التهير بابن عابدين صاحب رد المحتار بأسناده المثبت في ثبته وعن السيد أحمد الطحطاوي محيي الدر أيضاً وأوصيه وإيأى بالاشتغال بكتب الحديث وذكر الآخرة وتقوى الله والتزام السنة وحسن العمل والله الموفق لنا وله ، الاحقر الأقر محمد أنور شاه الكشميري ابن مولانا معظم شاه سنة ١٣٤٢ ٦٥ من ذى الحجة

### كلمة لمحقق العصر الأستاذ المحدث الشيخ شبير احمد العثماني

صاحب « فتح الملهم على صحيح مسلم » ( وشيخ الحديث بالجامعة الإسلامية بداهيل سورت ( الهند ) في التقرير على « فيض الباري »

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً ومصلياً . قال الشيخ تاج الدين السبكي في حق « القفال المروزي » :

كان إماماً كبيراً وبحراً عميقاً غواصاً على المعاني الدقيقة ، نقي القرينة ، ثاقب الفهم . عظيم المحل ، كبير الشأن ، دقيق النظر ، عديم النظير ( في زمانه ) . اهـ

وحكي قول ابن السمعاني فيه : كان وحيد زمانه فقهاً وحفظاً وورعاً اهـ . هذه كلمات كنت رأيتها في حق ذاك الإمام ، وصادفتها تصديق في نابغة الهند الشهير وعالمها بحر العلوم مولانا السيد محمد أنور شاه الكشميري ثم الديوبندي رحمه الله سواء بسواء ، من غير شطط وإطراء ، فكان إماماً كبيراً وبحراً عميقاً غواصاً على المعاني الدقيقة إلى آخر ما قال . لم أكن في عداد أصحابه وتلامذته غير أني وفقت للاستفادة من صحبته . ومجالسه ومذاكراته ( في المشكلات والفواضع ) برهة غير قصيرة . ومن طالع كتابي « فتح الملهم على شرح صحيح مسلم » تبين له ذلك .

فمثل هذه الشخصية البارزة العظيمة القدر أغنى عن التعريف بمجالة . كيف اوقد أصبح هو سبياً للتعريف بمجال من يعتزى إليه درساً واستفادة من علماء الهند .

إن العلوم العالية الغزيرة التي كان يسمح بها فضيلته في دروسه وأماله ظلت تذاع وتنشر ، وتقدم للقوم بخدمة أصحابه ومستفديه ناصعة المطالب واضحة البيان في نضرة وبهاء . فقه الحد على ذلك . فكان كما قال القاضي أبو الطيب الطبري .

نوالك للورى فيث هطول وجاهك منهم ظا ظليل  
عممت الكل بالنما فاضحوا يؤمك منهم جيل فجيل  
وسار بعلك الركبان حتى له فى كل ناحية نزول

كنا تأسف على أن الدرر المشورة فى مؤلفاته ومذكراته بقيت مبعثرة وواءه الاجل قبل أن يظلمها فى سلك تأليف جامع يده الشريفة . لكن المشيئة الازلية أرادت أن يكون لأصحابه وخواص تلامذته حظ من خدمة مأثره العلية وتجديد آثارها ، فأصحابه الذين يسمون فى نشر علومه بشرى لهم وأى سعادة . وأوشك أن يشملهم قوله تعالى « والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان أحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شيء » على ما فرها الشاه عبد القادر الدهلوى ترجمان القرآن فى الهند .

ومن هؤلاء مكرنا العزيز مولانا « بدر عالم الميرتسى » المدرس بالجامعة الإسلامية بداهيل سورت ( بارك الله فى عمره وعمله ) حيث قدم لأهل العلم علوم الشيخ التى كان يسمع بها فى دراسة « صحيح البخارى » بعدما كبّد فى جمعها العناء أعواما ، وربتها بتحقيق وتدقيق واختيار طريقة وسطى بين التطويل والاختصار ، بما تقر به عيون أهل العلم ، نعم هو كاسمه فيض بارى . على الجامع حيث أنجز الله يده مثل هذه الخدمة المهمة ، لم تنفقد فى مطالعة الكتاب كله إلا لأن القدر الذى يتعلق بالشطر الثانى من الصحيح ومبادئه تتعلق بأوائله طالعها فظفر إلى البصيرة التى حصلت لى على مشكلاته فى تدريسه بضع سنين يمكن أن أقول إن كل موضع كما يحتاج إلى الشرح والإيضاح يوجد هناك . وإن بقى موضع يحتاج إلى البيان فيكون فى موضع آخر ما يجبره بما يكفى .

ومثل الشيخ رحمه الله تعالى كمثل بحر قد يرى وجهه ساكنا إلا أن دركه الزاخر بموج بعضه فى بعض دائما . فربما كان يصعد بكلمات موجزة ونرى أن بجزأ للحقائق والمطالب تزرخ تحتها فلم يكن من السهل للجامع أن يفرض فى عباب هذا البحر الزاخر ويخرج هذه الكلى . التى بصمب تناولها .

وربما كان رحمه الله يكثر من الإحالة على الكتب لزيارة اطلاعه واستحضاره ، فالمراجعة إلى المصادر لنقلها بلفظها لم يكن أمرا هيا . فيكون من الظلم البين لو لم تقدر معاناته التعب الكثير فى ذلك الصدد .

أولا : أنه جمع أقواله المتفرقة من أماليه ما يخص موضوعا واحداً فى موضع واحد .

ثانياً : أنه راجع إلى مئين من الحوالات لجمعها مع بعض زيادات .

ثالثاً : أنه أوضح كثيرا من كلماته الموجزة وفسرها فى مواضع بعبارة واضحة مؤثرة .

رابعا : أن كل موضع أحس إخلالا في ضبطه أو قصورا في أداء غرض الشيخ فجزه بالتنيه حسب مقدرة .

وبالجملة : ليست منزلة جامع هذه الأمالى على « صحيح البخارى » فيما أرى مثل منزلة جامع أماليه على « جامع الترمذى » بل فاقه بكثير حتى يجمعها في شكل كتاب مستقل . تقبلها الله تعالى وجعلها له وسيلة للبركات في الدارين .

ومن الحتم علينا أن نشكر في هذا الصدد مساعي جمعية العلماء في وجوها نسبرج (في إفريقيا الجنوبية) لطبع الكتاب وخدمة « المجلس العلمى » في « داهيل » - سورت - للإشراف على الطبع وغيره ولا سيما خدمة مؤسس المجلس « الحاج محمد بن موسى السملكى الإفريقى » ثم سعى مولانا السيد أحمد رضا البنجورى مدير المجلس العلمى ومولانا محمد يوسف البنورى مدرس الجامعة الإسلامية (داهيل) المجتهدين في توفية شأنه وخدمته باخلاص ونشاط حيث أصبحت مجهوداتهم البالغة في هدوء وسكون وسيلة لأهل العلم لتيسير الحصول على مثل هذه المطبوعات الجليلة التى يتحمل لها أسفار مترامية الأطراف بآرك الله فى شؤونهم وزادهم همه وتوفيقا

شير احمد الشمانى

عفا الله عنه

داهيل - سورت الهند

٢٨ جمادى الأولى سنة ١٣٥٧ هـ





بل يوجه الناظر إلى الحديث ويكون الجواب فيه . «بدء» مهموز ، وقيل : بدو ، بمعنى الظهور ، والاول  
أولى لما في بعض النسخ «كيف ابتداء الوحي» ولأنه نظير قوله فيما بعد «بدء الاذان وبدء الحيض»  
فهذا بدء الوحي على شاكلة أخويه . واعترض عليه ، أنه لو قال : كيف كان الوحي لكان أحسن  
لأنه تعرض فيه لبيان كيفية الوحي مطلقاً ، لا لبيان كيفية بدء الوحي فقط ، وأجاب عنه شيخ الهند  
(رحمه الله تعالى) أن البدء ههنا عام ، سواء كان زمانياً ، أو مكانياً ، أو باعتبار صفات الموحى إليه ، فدخل  
فيه سائر ما يتعلق بالوحي . وجواب آخر لشاه ولي الله (رحمه الله تعالى) فراجع من تراجمه . وما منع  
لي بعد الامعان في صنعه ، والنظر إلى نظائره ، كبده الاذان وبدء الحيض . أن البدء عنده لا يختص  
بالحصة الابتدائية ، بل يعتبر مما يضاف إليه لفظ البدء بما فيه من أحواله أولاً ، ثم يضاف إليه لفظ  
البدء ثانياً ، ثم يسأل عنه أن بدء هذا المجموع كيف كان ؟ وحيث قد ندرج تحت جميع أحواله ، وهكذا فعل  
المصنف (رحمه الله تعالى) فيما بعد أيضاً . فقال «بدء الاذان وبدء الحيض» ثم لم يقتصر على أول  
الحال فقط ، بل ذكر حالهما من الاول إلى الآخر ، فقهرت من منعيه أنه لا يريد من لفظ البدء  
البداية في مقابل النهاية بل بدؤه بعد أن لم يكن ، ووجوده من كتم العدم ، فهو سؤال عن هذا الجنس  
بتمامه ، أنه كيف بدأ ؟ فالحاصل : أن معناه ، السؤال عن جنس الوحي ، وجنس الاذان ، وجنس  
الحيض ، أنه كيف جاء من كتم العدم إلى ساحة الوجود ؟ وحيث قد معناه كونه بعد أن لم يكن ،  
لابدائته قبل نهايته ، وهذا التصرف في لفظ البدء مستفاد من كلام المصنف (رحمه الله تعالى) نفسه ،  
لا أني تصرف في كلامه ، وصرفته عن ظاهره (١)

(١) ويقول العبد الضعيف ، وتوقيده نسخة البدو : وإن نظر فيها الحافظ رحمه الله تعالى لأن بدء  
الوحي بهذا المعنى هو بدوه وظهوره ، فصار مآل للنسختين واحداً ، غير أن النظر في لفظ البدء إلى  
ظهوره أولاً ، بخلاف البدو ، فانه الظهور مطلقاً ، فان شئت قلت : كيف ظهر الوحي وكيف بدأ ؟ وإن  
شئت قلت : كيف وجدت تلك الحقيقة أولاً ؟ والاولية باعتبار أنها كانت منعدمة ، ثم اذا جاءت إلى  
ساحة الوجود ، فكانت وجدت أولاً فهو إذا بمعنى لاسابق له ، لا بمعنى المتقدم على الغير ، كما في الفقه ،  
لو قال : «أول عبد أملكه فهو حر» فلك عبداً عتق مع أنه لم يملك غير هذا العبد ، فكذلك معنى بدء  
الوحي ووجوده أولاً بعد أن لم يكن ، فلم يلاحظ في هذا الاعتبار أجزاء الوحي ، ليكون البدء أول أجزائه ،  
بل اعتبرت الحقيقة جملة ، كالحقيقة البسيطة ، ولا يكون بدؤها إلا ظهورها ، ثم معنى الاولية مراعاة فيه ،  
فان الوحي كان انقطع بعد زمن عيسى (عليه السلام) ثم بدأ من زمن نبينا ﷺ فهو كقوله تعالى «كما  
بدأنا أول خلق نعيده» معناه كما خلقناكم بعد أن لم تكونوا شيئاً ، كذلك نبعثكم ثانياً بعد موتكم ، خلق  
العالم جملة من الاول إلى الآخر هو بدؤه ، فهكذا بدء الوحي معناه وجود تلك الحقيقة أولاً ، وإنما

وبعبارة أخرى ، معناه كيف بدأت تلك المعاملة مع المخلوقات ؟ ولك أن تقول إن بدء الوحي مقصود بالذات ، وبقائه مقصود بالنتج أما معنى الوحي فسيجيء الكلام فيه عن قريب . ولعمري أن المصنف ( رحمه الله تعالى ) أبدع في بدء كتابه ، فصدره بالوحي على خلاف دأب المستفين ( رحمهم الله تعالى ) إشارة إلى أن أول معاملة العبد مع ربه إنما تقوم بالوحي ، ثم بالإيمان ، ثم بالعلم ، ثم بسائر الأعمال ، كما قال تعالى « ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان » الآية ، ثم عليه ماعليه بالوحي ، فهو مقدمة للإيمان والأعمال ، فهو مقدم طبعاً ، فلا بد أن يكون مقدماً وضماً ( وقول الله عز وجل ) أراد به التوجيه إليه ، والرعاية له والاستينان منه دون الاستدلال به . ثم اعلم أن المصنف ( رحمه الله تعالى ) ربما يذكر قطعة آية ولا يذكرها بتمامها . ويكون مقصوده في اللاحق أو السابق ، فيتخير هناك الناظر ، حيث لا يرى لها مناسبة بالمقام ، فاعلم ولا تغفل . وإنما انتخبها المصنف ( رحمه الله تعالى ) من بين سائر الآيات لكونها أبسط آية في باب الوحي ، والغرض منه بيان مبدأ الوحي ، أنه هو سبحانه وتعالى ، وأنه إذا كان مبدأ هذا الوحي هو مبدأ وحي نوح ( عليه السلام ) والتبيين من بعده ، فوجب لأهل الكتابين أن يؤمنوا به كما آمنوا بوحيم ، وأنه لما كان مبدأهما واحداً فانكار هذا الوحي كأنه إنكار لوحيهم أيضاً . وقوله تعالى « كما أوحينا » يان سنة ، أى إوحائنا سنة قديمة من لدن نوح إلى يومنا هذا ، وليس بأمر جديد ليتوحش منه متوحش ، ويتأخر عنه متأخر . وإنما خص نوحاً بالذكر ، ولم يذكر آدم ( عليه السلام ) لأن الوحي قبله كان في الأمور التكوينية ، ولم يكن فيه كثير من أحكام الحلال والحرام . كما ذكره الشاه ولي الله ( رحمه الله ) في رسالته تأويل الحديث ، وذكر الشاه عبد العزيز ( رحمه الله تعالى ) : أنه لما هبط آدم عليه السلام من الجنة أعطى بذورا للزرع ، وأكثر أحكامه كان من هذا القبيل ، ثم تغيرت شاكلته من زمن نوح ، فزلت الأحكام والشرائع ، كما يعلم من التفاسير ، أن الكفر إنما ظهر في السبط السادس من قاييل ، وأول رسول بعثه الله تعالى لزهقه هو نوح ( عليه الصلاة والسلام ) ولم يكن قبله كفر ، ومن ههنا صار لقبه « نبي الله » فانه أول نبي بعث لازهاق الكفر ، والناس كلهم الآن من نسله ، فهو آدم الثاني ، ومنه نشر العالم من بعده لقه ، كذا ذكره المؤرخون .

طولت فيه هذا التطويل ، لاجتماع مراد الشيخ وتقريره ، مع الإيما بتأييده من نسخة أخرى . ثم إن الفرق بين كلامه وكلام شيخ المند رحمه الله تعالى أن شيخه أخذ المعموم في البدء بحسب الزمان والمكان ، وشيخنا ( رحمه الله ) تصرف في الوحي ، وأخذة جملة بما فيه ، ثم سئل عنه أنه كيف ابتدأت تلك الحقيقة فليس سؤالاً عن جزء من أجزاء الوحي ، بل عن الحقيقة ، وهي تتحقق في جميع موارد تحققها ، فذكر جميع أسرارها باعتبار تحقق تلك الحقيقة هناك ، لا باعتبار جزء دون جزء ، وحال دون حال .

ثم أنه لما بعث ودعا الناس إلى التوحيد ولم يؤمنوا به ، وكان من أمره ما كان واستقر فكره على الجودي ، نزلت الشريعة وبعض من الحلال والحرام ، فعند الناس من كتاب الأثرية من الطلاس ٣٣٤ ما يدل على بعض أحكام شريعته ( عليه الصلاة والسلام ) عن أنس بن سيرين ، قال : سمعت عن أنس بن مالك يقول : إن نوحا عليه السلام نازعه الشيطان في عود الكرم ، فقال : هذا لي ، فاصطلع على أن انروح ثلثها وللشيطان ثلثها . وإن نوحا قد كان وضع عود الكرم ، ومن كل حيوان زوجين ، حين ركب الفلك وطفئ الماء فاذا استوت سفينه ونزل منها نازعه الشيطان في عود الكرم وادعاه لنفسه فان الحز يرتخذ منه ، ثم انفصل الأمر كما في الحديث . قلت : وهو يفيدنا في جواز المثلث من الأثرية ، فان الثلث صار لنوح ( عليه الصلاة والسلام ) فيكون حلالا ألينة وصار الثلث للشيطان ، فاذا بقي فيه شيء من الثلثين لم يحل ، ليكون حظ الشيطان باقيا فاذا ذهب ثلثاه بقي حق نوح ( عليه الصلاة والسلام ) فيكون حلالا . قال ابن رشد في التهافت : إن تعليم القيامة لم يكن قبل التوراة . أقول : بل هو مدار النبوة ، وأساس الأديان السماوية ، وشرائع الأنبياء ، فلا بد أن يكون تعليمه من بدء الأمر ، فان الشريعة وإن اختلفت إلا أن أصوله لم تختلف قط ، وفي التفاسير : إن حرمة التحذير كانت من زمن آدم عليه السلام . نعم يحتاج أمثال هذه النقول من المفسرين إلى الانتقاد . فكيف بالقيامة واعتقاد حقيقتها فانها من أصول الدين ؟

### شرح الحديث على نحو ما قالوا

واعلم أن الحديث تكلموا عليه قديما وحديثا ، وهو من أساس الدين ، حتى روى عن الشافعي ( رحمه الله تعالى ) أنه يدخل فيه نصف العلم . وروى عن أحمد ، ( رحمه الله تعالى ) : أنه ثلث الاسلام ، أو ثلث العلم . وقيل : ربمه كما قيل : —

عمدة الخير عندنا كلمات أربع قالهن خير البريه  
اتق الشبهات ، وازهد ، ودع ما ليس يعينك ، واعملن بنبيه

وسبهما على الفارسي ( رحمه الله تعالى ) إلى الامام الشافعي ( رحمه الله تعالى ) وهو سهو منه بل هما اشاعر آخر كما يعلم من شرح ( عقود الجمان ) للسيوطي « رحمه الله تعالى » .

ثم الحديث مروى عن إمامنا أبي حنيفة أيضاً في مسنده بلفظ الأعمال بالنيات رواه عن يحيى ابن سعيد عن محمد بن ابراهيم التيمي عن علقمة عن أبي وقاص الليثي عن عمر بن الخطاب قال :

قال رسول الله ﷺ : « الأعمال بالنيات » النخ ورواه هذا اللفظ ابن حبان في صحيحه ، والحاكم في أربيعته ، وصححه

واقته : مارواه الطبراني بسند رجاله ثقات . عن ابن مسعود (رضي الله عنه) : كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها أم قيس ، فأبت أن تزوجه حتى يهاجر ، فهاجر فتزوجها . قال : فكنا نسميه مهاجر أم قيس .

قال ابن دقيق العيد : لم يصنف أحد في شأن ورود الأحاديث إلا ما بلغتني عن أبي حفص العكبري ، إنه صنف في هذا الموضوع شيئاً ، ولو فعله أحد لنفع جداً .

وإنما لم يقل « الأفعال بالنيات » لأن بين العمل والفعل فرقاً ، فالعمل « ساختن » والفعل « كردن » . يبنى أن العمل فيها يتمدد ويطول ، بخلاف الفعل ، ولذا قال « واعملوا صالحاً » وقال « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ولم يقل : افعلوا ففعلوا ، دلالة على الدوام والاستمرار .

## ذكر الكلام في الفرق بين النية والارادة

واعلم أن المعتبر في الإرادة هو إصدار المراد ، ولا يعتبر فيه غرض اللريد ، بخلاف النية ، فإنها تعتبر فيها غرض ، ولذا لا يكاد يترك معها ذكر الغرض ، فيقال : نويت لكذا ، بخلاف الإرادة ، فإنه يستعمل بدون ذكر الغرض أيضاً ، فيقال : أراد الله سبحانه ، ولا يجب معه ذكر الغرض ، ولذا لا يقال نوى الله ، بل يقال أراد الله . أقول : حاصله أن النية لما اعتبر فيها الغرض ، فلما أطلق لفظ النية في جنبه تعالى لا يؤم تحليل أفعاله بالأغراض ، مع أنهم قالوا : إن أفعاله تعالى لا تعمل بالأغراض وقد مر منا تحقيقه في المقدمة ، وأنه لا استحالة في كون أفعاله تعالى معللة بالأغراض ، وأن ما زعموه في إبطاله باطل ، نعم لما استعمل الإرادة في لسان الشرع دون النية اقتصرنا في الإطلاق على ماورد به الشرع ، ورأينا التحرز عما لم يرد به الإطلاق أولى . وكذا حجروا عن إطلاق العزم فيه تعالى ، وقد وقع في مقدمة مسلم : وجوزه التبريزي والله تعالى أعلم .

واعلم أنهم تكلموا على هذا الحديث : وأطالوا فيه الكلام من الجانبين ، وحمله كل على مسائله وجره إلى غنائه ولما لم يكن فيه بدم التقدير ، إذ لا معنى لكون ذوات الاحمال بالنيات ، لثبوتها حساً وصورة من غير اقتران النية بها ، فإنا من قدر الثواب بدليل قوله فيها بعد « فجهرت إلى الله ورسوله » وهذا هو الثواب ، ومنا من قدر الحكم كشارح « الوقاية » فعناه عندنا ثواب الأعمال أو حكم الأعمال بالنيات على اختلاف التقديرين . وقدرة الشافعية الصحة لأن متعلقات الظروف لا تكون إلا من الأفعال العامة والصحة منها فإن الثواب بعد الصحة فمعناه عندهم صحة الأعمال بالنيات .

وعلى هذا فالأعمال عند عدم النيات تصير غالية عن الثواب عندنا وباطلة عندهم . ثم بنوا عليه اشتراط النية في الوضوء . أقول : وكلام شارح « الوقاية » وإن كان أولى من غيره إلا أنه خلاف الوجدان ، أما تقدير الثواب والصحة فلا يصح عندي ، أما الأول ، فلأن تقدير الثواب يؤدي إلى تخصيصين في الحديث : الأول بالدار الآخرة ، فإن الثواب والعقاب من أحكام الآخرة . والثاني تخصيصه بالطاعات فقط لأنها هي التي يثاب عليها بخلاف المعاصي فإنها يعاقب عليها ، فلو قلنا ثواب الأعمال بالنيات يقتصر الحديث على أحكام الآخرة ، ثم على الطاعات . وأحكام الدنيا والمعاصي تخرج عن قضية الحديث ومدلوله ، ولا تنقله علاقة بها ، مع أن الحديث عام قطعاً ، فإن المعاصي مذكورة في آخر الحديث صراحة كما قال « ومن كانت هجرته إلى دنيا » الخ فلم أن الحديث لم يرد في الطاعات فقط . على أن صحة الأعمال والطاعات هي كونها بحيث يترتب عليها الثواب ، فإذا خلت عن الثواب فقد بطلت ، فصار ما ل تقدير الثواب والصحة واحداً ، فيلزم عليهم ما لزم على من قدر الصحة أيضاً . والتزمت المصنفون إلا أنهم رأوا فيه نفعاً يسيراً في الجواب عن مسألة النية فرضوا بهذا النفع اليسير بالضرر الكثير ، واختاروا هذا التقدير مع أنه لا يجدي أيضاً كما سيحكي . وأما الثاني أي تقدير الصحة فيؤدي إلى تخصيصين أيضاً : الأول بأحكام الدنيا ، فإن الصحة اسم لاستجماع الشرائط والأركان ، بحيث يسقط الفرض عن ذمته ، وكذا البطلان نقيضه ، وهما من أحكام الفقه والدار الدنيا ، وحيث يقتصر الحديث على أحكام الفقه والدار الدنيا ، ولا يشمل أحكام الآخرة . والثاني أن من الأفعال ما لا يقال فيه صح أو بطل ، فإن الصحة تجري فيها فيه جهتان ، الحلة والحرمة ، أما الحرام قطعاً أو الحلال قطعاً فلا يقال فيه أنه صح أو بطل ، مثل من قتل رجلاً أو زنى أو سرق فلا يقال فيه إنه صح قتله وزناه وسرقته أو بطل . فيكون الحديث ساكتاً عن هذه الأحكام ، مع أنه عام لجميع الطوائف كما علمت . على أن الصحة والبطلان بهذا الاصطلاح من المصطلحات الحادثة ، ولا ينبغي أن يحمل الحديث على مصطلحات الفنون ، بل يجري على صراحة اللغة : هذا كلام على شرحهم . أما الكلام على مسائلهم فقال الحنفية : إن النية لا تشترط في الوضوء ، وقالوا بصحته بدونها . والحديث وارد عليهم ، فقال بعضهم : إن الحديث إنما ورد في العبادات دون القربات والطاعات ، ونحن نلتزم أن الوضوء بدون نية لا يتعد عبادة . أما أنه لا يصلح لكونه مفتاحاً للصلاة فلا يدل عليه الحديث أصلاً . قال الشيخ زكريا الانصاري : العبادة يشترط فيها النية ومعرفة من يتقرب إليه . والقربة يشترط فيها معرفة من يتقرب إليه دون النية كشلاوة القرآن . والطاعة لا يشترط فيها شيء . كالنظر الموصل إلى الاسلام . ثم أقول مراعيًا مسائل الدين إجمالاً : إن الدين مركب من خمسة أشياء : العبادات ، والعقوبات ، والمعاملات

والاعتقادات ، والأخلاق ، أما الأخلاق والاعتقادات فالبحت عنها في فئتهما والبواقي مذكورة في الفقه . أما العبادات فالمقصودة منها : الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج ، والنية شرط لصحتها بالإجماع . وأما المعاملات فأيضاً خمسة : مناهك ، ومعاوضات مالية ، وخصومات ، وتركات ، وأمانات ، ولا يشترط النية لصحتها بالإجماع . وأما العقوبات فخمسة أيضاً : حدرية ، وقذف ، وزنا ، وسرقة ، وقصاص ، ولم يشترط فيها النية واحد منهم . (١)

فيا ليت شعري ! كيف زعموا أن الحديث وارد علينا وموافق لهم ؟؟ مع أنهم أخرجوا عنه المعاملات ، والعقوبات ، بتماهما أيضا ، فلو كان الحديث يرد علينا في الوسائل فقط ، فقد ورد عليهم في المعاملات والعقوبات .

ثم أقول؛ إن من الوسائل ما يشترط فيها النية عندنا أيضا، كالتييم، والوضوء بالنيّة، فإنها شرط للصحة فيها. والمعجب أن الامام الأوزاعي، والحسن بن حي، لا يشترطان النية في التيمم أيضا كما في المعنى، فقد سبقوا إيماناً أبا حنيفة في عدم اشتراط النية.

أما اشتراط النية في التيمم عندنا فلأن الأرض ليست طهوراً بطبيعتها وإنما هو بالجعل ، كما قال (صلى الله عليه وسلم) جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً . وإنما يستعمل الجعل فيما ينصرف الشيء عن حقيقته ، فالأرض ليست بطهور في أصلها ، وإنما جعلت طهوراً لهذه الأمة كرامة لها ، بخلاف الماء فإنه ليس طهوراً بالجعل ، بل أنزل على هذه الصفة كما قال « وأنزلنا من السماء ماء طهوراً » فلا يحتاج فيه إلى النية بل تقع به الطهارة بمجرد استعماله ، نعم لا يكون عبادة بدون النية كما هو مصرح في كتبنا ، بخلاف التراب فإنه ليس طهوراً بالطبع ، فاحتاج إلى ضم النية ليظهر معنى الجعل . وهذا كما شرط الشافعية النية للجمع عند الجمع بين الصلاتين ، فإنه لو مضى وقت الصلاة الوقتية ولم ينو جمع التأخير يكون فاسقاً عندهم فلا بد له أن ينوى الجمع قبل مضى الوقت في التأخير ، وقبل السلام في التقديم ، فكذلك شرطنا النية في التراب . بقى التيمم ، فلعلمهم شرطوا النية فيه لأجل نقص في معنى الطهورية ، فإنه لم يبق على الصفة التي أنزل الله وان كان طهوراً وطاهراً .

( ويقول العبد الضعيف معناه أن التمييز مطلق عندنا ، إلا أنه ليس كالقراح فكأنه بين المطلق والمقيد ، وكثير من الحقائق ما يدور النظر فيها ولا يزال يتردد ولا يقنع إلا بعد إقامة المراتب ، فالتمييز إن قلنا : إنه ماء مقيد فلا يناسب أذواقنا ، وإن قلنا إنه مطلق فكذلك ، فإنه ليس كالقراح ،

(١) قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ وَقَدْ كَانَ شَيْخِي (رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى) ذَكَرَ وَجْهَ عَدَمِ ذِكْرِهِمْ حُدُوثَ الْخَيْرِ فِيهَا ، وَأَنَا نَسِيتُهَا ، اللَّهُمَّ الْآنَ يَكُونُ إِنَّهُ لَا يَجْرِي عَلَى أَهْلِ الذَّمَّةِ .

فصار نظر إمامنا أنه أقرب إلى الإطلاق فرضه تحت المطلق وفوق المقيّد ، وشرط فيه الثانية إظهاراً لنور تبه ، ولو علم الحضور مدرك إمامنا لماطنوا عليه في هذه المسئلة ، وهذا كالحقيقة القاصرة تصير عليهم درجتها في الحقيقة المطلقة ، وكذا في المجاز ، فأقاموا المراتب ، وجعلوها فوق المجاز وتحت الحقيقة وسموها حقيقة قاصرة ( فالخلاص : أن في الوسائل أيضاً نية عندنا ولو في الجملة . ولو تممنا النظر ثالثة مرعية في الوضوء من الماء المطلق أيضاً ، فانهم إن أرادوا بالنية المفروضة والمباراة المخصوصة فلن يجدوا إليها سبيلاً . وقد صرح ابن تيمية وغير واحد من العلماء أن التلفظ بالنية لم يثبت عن النبي ﷺ مدة عمره ، ولا عن واحد من الصحابة والتابعين ، ولا من الأئمة الأربعة رحمهم الله تعالى . وإن أرادوا بها النية التي تكون قبيل الأفعال الاختيارية ، فنحن وهم فيه سواء . ولا تسكرها أصلاً . والثنية قبل الصلاة ليست إلا أن يعلم بقلبه أنه أي صلاة يصلي فتكذلك في الوضوء . ولا أرى أحداً من الحنفية أنه يتوَضَّعُ لئلا يكون له شعور في نفسه أنه يتطهر أم لا . فالثنية أمر قلبي لا مناص عنها في الأفعال الاختيارية . وإن أرادوا بها زائداً على هذا القدر ، فليس إليه إجماع في الحديث ولا حرف ولا شيء . وجملة الكلام أن النية التي لا تصح العبادات والأعمال بدونها لا تزيد على ما قلنا . وهي توجد في وضوء الحنفية والشافعية سواء بسواء فأين الخلاف وأين الإرادة ؟ اللهم أن يفرض كفرض - المناطقة زياداً حراماً - أن رجلاً جاء وقد مطر السحاب من فوقه وابتلت أعضاء وضوئه . فانه لم توجد منه تلك النية فهل يباح له أن يجتزى بذلك الوضوء . ويصلي ؟ فلو كان الاختلاف في هذا الجزء الذي قلنا يتفق أن يبتلى به في عمره ، فالأولى أن يفرز بالبحث عنه ويترك تحت مراحل الاجتهاد ، ولا يدخل في مراد الحديث لثلاً يصير مراده نظرياً بعد ما كان بدنياً . ولكن يعلم من كلام الطرفين أنهم يزعمونه كأنه مصرح في الحديث ، فيأزم كل واحد منهم الآخر أنه خالف الحديث ، مع أن الحديث لا مساس له بموضع النزاع كما ستعرف عن قريب إن شاء الله تعالى .

فالخلاص : أن الحديث إن قصرناه على العبادات كما يعلم من كلام الطرفين ، وعلى الثواب ، كما يعلم من كلام فقهاءنا ، فنحن ملتزم أن الوضوء بدون النية لا ينمق عبادة . أما أنه لا يصلح للشرع في الصلاة ولا يقع مفتاحاً لها فلا نسلبه : فانه أمر حسي ، ومعنى الطهورية فيه أظهر ، فيقع المفتاحية بلا مرية . وإن ادعوا أن الضروري منه هو الذي يقع عبادة ولا تصح الصلاة إلا به فذلك نداء من بعيد . ثم إنهم إن أرادوا بالعبادة ما مر تفسيرها في كلام شيخ الاسلام ذكرها الانصارى فعليهم أن يقيموا عليه دليلاً أن الضروري هو الوضوء بهذه الصفة . وإن أرادوا بها ما يؤثر عليه

فسلم . ونحن نلتزمه ونقول : إن في وضوئنا أيضاً أجراً وإن لم يكن عبادة بالتفسير الذي مر ، فإن القربات والطاعات أيضاً عبادة بمعنى أنها يؤجر عليها .

ثم نورد عليهم سوى ما ذكر : أنكم أوجبتم الدية في الخطأ مع أنه لا نية فيه . وقتلتم بطهارة الثوب ولا نية فيها أيضاً . فافرق بين طهارة الانجاس والأحداث ؟ حيث جعلتم النية شرطاً في إحداهما دون الأخرى ، فأجابوا عن الأول : أن الحديث إنما ورد في الخطاب التكليفي ، وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخير ، دون الوضعي ، وهو أن يكون هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك للشمس والقتل من الثاني . وعن الثاني : أنه من قبيل التروك دون الأفعال . قلت : وكلها تفلسف وأمارة عن عدم إدراك المراد وعدم إصابة المرمى .

هذا خلاصة كلام الآخرين منهم ، ويحوم حوله كلمات الباقين ، والأمر بعد في الخفاء .  
والذي أراه : هو أن الحديث لم يرد في وجود النية وعدمها كما يشعر به تفاريهم . وإنما ورد في بيان الفرق بين النية الفاسدة والصحيحة فقال « من كانت هجرته إلى الله ورسوله » فهذه نية صحيحة . وقال « ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهذه نية فاسدة » فالحديث فصل بنفسه آخر ما أجمله أولاً . وصرح بأنه لم يرد في بيان حكم الأعمال التي فيها النية والتي ليست فيها النية ، بل جاء لبيان منفعة النية الصحيحة ومفسدة النية الفاسدة ، وللتنبية على أن للأعمال ربطاً بالنيات ، فلا يفتقر أحد بحسن علانيته مع قبح سريره ، فإن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم ويأتكم وهذا الذي يناسب بعلوم النبوة . أما الكلام في الصحة ، والبطالان ، والجواز ، والكره ، فأما هو وظيفة الاجتهاد . وما يجب عليه التنبيه من جهة النية . هذا لأن رجلاً يصل طول ليله ، ويصوم طول نهاره ، ويجهاد بنفسه وماله ، ويحج ويسعى ، ومع ذلك لا يزن عمله عند الله جناح بعوضة إذا كان لغرض من الأغراض الدنيوية ، وهذا كله لفساد سريره . ويكون رجل آخر فلا يكون له عمل صالح يذكر فيئأس من مغفرته ، ثم يخرج له بطاقة وتوزن بسائر أعماله الطالحة فيزنها ويرجحها ، وهذا لحسن طويته وطيب نيته . حتى أن الأعمال قد تنقلب بالنيات حسنات كما أنها قد تنقلب بها سيئات . قال تعالى « أولئك الذين يبدل الله سيئاتهم حسنات » والحاصل أن بركة الأعمال ومحققها تنوط بالنيات على نحو ما عند ابن ماجه ص ٣١٩ في « باب التوفى على العمل » يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنما الأعمال كالوعاء إذا طاب أسفل طاب أعلاه ، وإذا فسد أسفل فسد أعلاه . ( وإسناده ضعيف ) وكما في الحاشية الإنا . يترشح بما فيه . والظاهر عنوان الباطن . فتتوعد الأعمال وتكونها تدور بالنيات . وليس عمل إلا وله



صبغ بلون نيته ؛ إن خيرا غيراً . وإن شراً فترا . قالبة الصحيحة مشرة للبركات وتوجب النماء في الأعمال . والفاسدة تمحو الأجور وتحبط الأعمال ، وفي مثل هذا قص الله سبحانه « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار » فعلى من كان نيته هكذا أنه قدحبط عمله . وقال تعالى « كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فقله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلداً » ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلاً ضعفين - الآية .

ولما انكشف النطاء عن وجه المقصود ، وظهر أن الحديث ورد في جميع أنواع الأعمال ، ولم يقتصر بحكم دون حكم . وإنه لم يتعرض إلى ما فيه نيته وما ليست فيه تلك . ولكنه جاء مادحا لمنوى نية حسنة ، وقادحا فيمنوى نية فاسدة لحبط عمله . علم أن ما ليس فيه نية خارج عن تناول الحديث . وأن الحديث لا مقام له بموضع النزاع . فيبغى أن يفوض صحة الوضوء بالنية وعدمها إلى الاجتهاد . وما يدلك على أن الحديث عام كما قلت مآل البخارى نفسه ج ١ ص ١٣ باب ماجاء أن الأعمال بالنية والحسبة ، ولكل امرئ ما نوى ، فدخل فيه الإيمان ، والوضوء ، والصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، والأحكام . الخ .

ثم الحديث لما كان عاماً عندى فيبغى أن يكون التقدير أيضاً كذلك كالنماء ، والزكاة ، والعبادة ، والنفقة ، والحسبة : فعناه ، نماء الأعمال وزكاؤها وعبرتها وحسبتها بالنيات . ولست أريد من العبارة والحسبة الفقهى ثلاثاً يرجع الكلام إلى موضوعه بالنقض ، بل أريد على حد قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » . وفي لفظ « العبارة بالخواصم » أو ماسواها من الألفاظ التى تبدل على اعتناء جانب الموافق ، وعدم البطان بجانب المخالف . وهذه الألفاظ كلها كذلك . وكان تقدير الألفاظ اليك بعد ما عرفت حقيقة المراد . فهناك ثلاثة أشياء : العمل ، والنية ، والغاية . فأشار إلى الأول بقوله : فن كانت هجرته فالحجرة عمل ، وإلى الثانى بقوله : إلى الله فهو نية ، وإلى الثالث بقوله : فحجرته إلى الله ورسوله وهو غايته وهكذا في الجملة الثانية .

### الفرق بين القريئتين

قد سبق إلى بعض الأذهان أن قوله « وإنما لكل امرئ ما نوى » مؤكداً لقوله « إنما الأعمال بالنيات » مع أهمما يفترقان من وجوه . منها كما قال الشيخ السندى : أن الجملة الأولى جملة عرفية

تجربة وليست بتسريع . أقول : وله نظريون كقولهم « لكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح » . « ولكل شيء زينة وزينة القرآن آخر البقرة » . فكون الأمين في كل أمة وكون الزينة في كل شيء أمر يعلمه أهل العرف أيضا ويستعملونه فيما بينهم . ثم جاءت الشريعة ونهت على أن تلك الحقيقة سرت إليها أيضا . فدلّت على أمين هذه الأمة . وهذا مما لا يعلم إلا من تلقائه على حد . « وزينة القرآن » وهي لا تقتنى إلا من جهته ، فبين أنها البقرة ، وكذلك « الأعمال بالنيات » جملة يستعملونها أهل العرف ويقولون هذه ثمرة أعماله ( يعني عملون كي جهل ) والجملة الثانية « وإنما لكل امرء ما نوى » حكم من جانب الشرع وتشديد لما جرى بينهم وتحقيق لما اعتبروه وقيل إن الأولى علة فاعلية ، والثانية غائية ، ففي الأولى بيان للنية وهي مؤثرة ، وفي الثانية بيان للغاية والتمرة . إلا أن الأغيا . جعلوا الغاية أيضا علة فاعلية لفاعلية الفاعل ، إلا أن يفرق بين الفاعلية للشيء وبين الفاعلية لفاعلية الفاعل للشيء . . وحينئذ وإن كانت الغاية فاعلية لكنها لفاعلية الفاعل للشيء . دون الشيء نفسه . وقيل . أن الأولى في حال الاعمال ، والثانية في حال المألين . وقيل : مفاد الأولى ضرورة النية في الأعمال فهي المدار لحبطها وعبرتها . والثانية في تعيين المنوى ، فان لكل امرئ ما نوى فلا بد أن يعين المنوى .

ثم ما المراد بقوله « ما نوى » هل المراد منه الغاية والتمرة ؟ أو عين ما نوى ؟ والأظهر عندي هو الثاني . فكل يجد في آخرته عين عمله وعين ما يتوهم في دنياه . ولهذا الدقيقة ورد الجزء بعين ألفاظ الشرط . والناس لما لم ينتقل أذهانهم إليه شمروا للجواب عن اتحاد الشرط والجزاء ، مع أن في الحديث أذان من الله ورسوله إلى من هاجر اليهما في الدنيا أنه يجد هجرته تلك بعينها في الآخرة . ومن هاجر إلى دنيا أو امرأة لا يجدها إلا تلك ولا يظلم ربك أحداً وقال تعالى « ووجدوا ما عملوا حاضرا » فبذه حقيقة غفل عنها الناس . وضموا أن في الدنيا أعمالا وفي الآخرة ثمراتها . ثم أشكل عليهم « مسألة التقدير » وقالوا إن الأعمال لما كان من إقداره وتقديره فترتب الجزاء عليها غير ظاهر . وفيه نظم لي طويل

وليس جزاء ذلك عين فعلنا وقد وجدوا ما يعملون وعولوا  
وفي الحال نار ما تورط ههنا ولكن سترأ حال سوف يزول

وسنقرره إن شاء الله تعالى في مقامه



## هل يشترط سنوح الجزئيات لاحراز الثواب ؟

فقوله « إنما الأعمال بالنيات » يشعر بكفاية النية الاجمالية وقوله « إنما لكل امرئ ما نوى » يشعر بتفصيلها فانه إذا وجد ما نواه ولم يجد ما ينو فقد لزم منه التفصيل . والذي يظهر أن النية الاجمالية كافية لاحراز الثواب قطعاً ولا يجب سنوحها . ألا ترى أن من ربط فرساً في سبيل الله يحصل له الأجر على روثه ، وبوله ، واستنانه ، وريه ، وعطيه ، وشربه ، مع أنه لم ينسج له هذه الجزئيات عند ربطه في سبيل الله . نعم بسط النية دخيل في انبساط الأجر ، فان الأعمال وأثمارها تابعة للنيات فقبضها بقبضها وبسطها ببسطها . والحاصل أن الحديث فرق بين النية الفاسدة والصحيحة نصاً . أما كونها بمحله أو مفصلة فلم يطفئ تفصيلاً من عنده . وقوله « ما نوى » أيضاً مجمل ومعناه ما نوى نية إجمالية أو تفصيلية .

يقى أن القدر الضروري هو النية نفسها أو يشترط شعورها أيضاً . والأوضح أن النية في مرتبة العلم كافية وهي التي تسبق الأفعال الاختيارية ، ولا يشترط في مرتبة علم العلم . وحينئذ فصورة الذهول ليست بمذكورة في الحديث . وحاصله أن النية العرفية تكفي لاحراز الثواب ولا يشترط شعورها وتقررهما واستحضارهما . وهو العرف في هذه المواضع ، ولا ينساق الذهن إلى المرتبة المنطقية ، وهي علم العلم فلا يحمل عليها الحديث أصلاً . بخلاف الخصوم فان كلامهم أقرب إلى مرتبة علم العلم .

تنبيه : وما ينبغي أن يحفظ ولا يذهل عنه ما اختاره الغزالي فيما يتعلق بالثواب ، أنه إن كان القصد الدنيوي هو الأغلب لم يكن فيه أجر . أو الدنيي أجر بقدره . وإن تساوى قردد القصد بين الشيعين فلا أجر . وأما إذا نوى العبادة وخالفها شيء بما يقاير الاخلاص ، فقد نقل أبو جعفر بن جرير الطبري عن جمهور السلف أن الاعتبار بالابتداء ، فان اعتراها فساد بعد الشروع - والعياذ بالله من الحور بعد الكور - فرجوا من رحمة الله أن يتعمده بفقرانه ولا يحبط عمله . فعلى المحسن الخاشع المريد وجه الله أن يصح نيته . ويسعى فيها عند التروع في العمل ، ويذل في استقامتها جهده . ثم يسأل الله أن يقيمه . وهي غنيمة باردة للإنسان الذي خلق ضعيفاً ، وصدق الله عز وجل « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » وثانياً أن الأجساد هي البادية في هذا العالم والنية مستورة بالمرءة . وينعكس الأمر في المحتر فكون النيات متبوعة والأعمال تابعة وتكون هي البادية ، فيراها أهل المحتر كلهم عياناً كالأجساد في هذا العالم ، فان ظهور كل شيء ما مناسب مكانه ومحله

والمحشر هو محل ظهور النيات ، فان الله سبحانه لا ينظر إلى أعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم ونياتكم ومن يراني يراني الله ، ومن سمع سمع الله . فلهذه كلها ظهور النيات وعلى هذا لو اشتمل عمل على ألف نيات تكون ألف عمل يوم القيامة ، والله تعالى على ما يشاء قدير .

وقوله « إنما الأعمال بالنيات » بحرف القصص في مقابلة من زعم عبدة الأعمال ونماها بالنية الفاسدة ، أو ان الأعمال لا تأثر فيها للنيات بخي . « بانما » على طريق قصر القلب كما قال عبد القاهر في إنما .

ثم تحير الشارحون في وجه حذف البخاري قطعة من الحديث وهو قوله « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ، الخ مع أنه ذكره من غير طريق الحمدي مستوفى ، وقد راجعت نسخة الحمدي غير مطبوعة فوجدت تلك القطعة فيها . فلم أن التصرف من جانب المصنف (رحمه الله) . ومحصل الجواب أن الجملة الأولى المحذوفة تشعر بالقرية المحضة ، والجملة المذكورة تحتمل التردد . فلما كان المصنف (رحمه الله) كالمخبر عن حال نفسه في تصنيفه هذا بعبارة هذا الحديث حذف الجملة المشعرة بالقرية المحضة فراراً من التزكية . كذا في الفتح والتفصيل في الشروح .

أما وجه مناسبة الحديث مع الترجمة فمن وجوه ذكرها الشارحون ، وما يحكم به الخاطر الفاتر هو أن ورود الأفعال إنما هو بالوحي وصدورها بالنيات . فالوحي مبدأ لوجودها والنية مصدر لصدورها . ونفني ورود الأفعال مبدئياً أي الأوامر والنواهي . فالأوامر والنواهي ليست إلا من تلقاء الوحي ، فيكون مبدأ لها . وكذلك صدورها لا يعتبر في الشرع بدون النية فتكون مبدأ أيضاً . فالأفعال ذو حظ من الطرفين ، والعلاقة هي الوحي في جهة ، والنية في جهة . فالوحي والنية علاقتان لها ، أحدها لوجودها والثانية لصدورها والله تعالى أعلم . ولنا أن نقول في وجه المناسبة ونفهم لذلك مقدمة : إن كل شيء إنما يعرف بآثاره ، فان كانت آثاره حسنة كان الشيء حسناً وان كانت قبيحة كان الشيء أيضاً كذلك . كيف لا وانما الثمرة تنفي عن الشجرة ، ولذا ترام عدوا الاستدلال من الأثر على المؤثر تحول من الحجة . وبعد ذلك نقول : إن أحوال العرب قبل بعثته صلى الله عليه وسلم غير خافة على من له شيء من الخبرة ، فان ظلمات الكفر والطغيان قد كانت متراكمة على ضواحي الدنيا ، لم يكن يعرف الحق من الباطل ، ولم يكن فيهم من كان يعبد الله على حرف ، وكانت الكلمة الإبراهيمية قد انطمست ، والملة الخنيفية قد اندرست ، واندمت ومصابيح الهداية أطفئت ، ورياح العلوم الحقة ركبت حتى أنهم كانوا عاجزين أن يفهموا أن لهم رباً فنحتوا الأصنام وعبدوها ، أما أخلاقهم فلا تسأل عنها ، كان سفك الدماء ، وهتك الأعراض ، ونهب الأموال من عظم مفاخرهم ، يبولون كما يبول الابل ، يشنون وهم عراة ، لا يفرقون بين

المحارم وغيرها ، يرث أكبر الأبنام زوجة أبيه ، يدون البنات ، قاموا العصبة الجاهلية ، ودعوا العصبة الجاهلية ، وإذا حاج شر قضم بعضهم بعضا كالقمل ، وعاثوا في الأرض حتى انقطعت السبل والتجارة ، وتعذر الخروج إلا في الأشهر الحرم ، وكانوا في زرع ومرح ، إذ بعث الله فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويذكهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، فلم يترك شيئا من دينهم ودنياهم إلا وعليهم حتى سادوا الناس وملكوا الأرض ، فضربت بهم الأمثال ، واهتزت الأرض من الأنوار الالهية ، وملكت عدلا وأمناء ، وأخرجت الكلمة شطأه حتى قامت على سوقها ليقبض بها الكفار ، فمن كان صاحب تلك الآثار وقريبها ، ما ظنك به ؟ لا ريب في حسن نيته وكونه موسى إليه ، ومن هنا ظهرت المناسبة من وجه آخر

### حديث صلصلة الجرس

واعلم أن المصنف لما فرغ عن التنية التي هي مبدأ الأعمال من جهة ، شرع في الوحي الذي هو مبدؤها من جهة أخرى ، وهو المقصود هنا . أما الوحي والكلام فيه فالحق أنه خارج عن موضوعنا كما ذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات ، أن ما لا يحصل لنفسه لا يدرك كنهه . وذكر أنه دخل مرة في ملا من الأولياء وهم في ذكر من المقام الموسوي فوكوا الكلام إليه فقال : لا يحل لي أن أتكلم فيه ، لأنه لا يحصل لي ، فكذلك الوحي لا يدرك كنهه إلا لمن انصف به ، ولم يرو في هذا الباب عن السلف كثير شيء ، إلا ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه أن الوحي هو القذف في القلب (أي في الآية التي ستكلم عليها آنفا) ولم يتفصل الأمر منه ، فإن القذف والقذف يتغايران فلا ندري ما كفيته ، فإنا أيضا نقذف في قلوبنا وقد ذكر العلماء أقسامه . والأولى عندى أن يقتصر على ما اقتصر عليه النص فقال تعالى « ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا - الخ »

### تفسير آية الوحي إجمالا

واعلم أولا أن الوحي على ثلاثة أنحاء : الأول أن يسخر باطن الموحى إليه إلى عالم القدس ثم يلقى في بطنه فلا توسط للملك في هذا النوع . الثاني ما يكون فيه دخل لحواس الموحى إليه فسمع فيه الصوت ، وهو صوت الباري تعالى عند البخارى بحيث لا يشبه أصوات المخلوقين ليس فيه مخارج ولا تقطيع . وقال الشيخ المجدد السمرهندي رحمه الله تعالى : وليس بجزء ولا كل وليس بزمان ولا مكانا وسيجيى . الكلام فيه . والثالث أن يحى الملك وهو على نحوين : الأول أن يسخر

الملك باطن النبي . والثاني أن يتمثل بنفسه في صورة البشر كقوله تعالى « وتمثل لها بشراً سوياً . » إذا علمت هذا فاسمع منا تفسير الآية « ما كان لبشر » أى نبي ورسول فالمراد منه هو النبي أو الرسول وإن كان اللفظ عاماً ، وإنما لم يقل لنبي أو رسول صراحة حذراً عن شبهة المصادرة على المطلوب . فانهم لما قالوا « لولا يكلمنا الله الخ » أجابهم بأنه « وما كان لبشر أن يكلمه الله » وحيث لا يناسب وصفه بالنبوة أو الرسالة ، لأنه أول النزاع ، وهو اعتراضهم أن الله لم يكلم واحداً منا ويكلم هؤلاء ١١ ، فأجاب بنحو تميم في اللفظ مما شاة معهم كما قال الرسل « إن نحن إلا بشر مثلكم » « أن يكلمه الله إلا وحياء » والمراد منه عندى الاعلام بحقية ، وهو النوع الاول ويدخل فيه الالهام والنام . ولا يقصر على الالهام والنام فقط كما قالوا « أو من وراء حجاب » اشارة الى النوع الثاني وهو ما يتيسر له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ولموسى عليه الصلاة والسلام على الطور .

## السلام فى أنه صلى الله عليه وسلم هل جمع بين الرؤية والسلام

### ليلة المعراج

بقى السلام فى أن النبي صلى الله عليه وسلم هل جمع له بين السلام والرؤية ليلة المعراج أو كانت الرؤية بدون السلام والسلام من وراء حجاب ؟ فانه أعلم به . نعم التفسير المذكور يبنى على الفصل بينهما ، فان قوله « من وراء حجاب » حيث يدل على أنه لم تكن وقت "سلام رؤية ، بل حصل له السلام بدون الرؤية . وإن قلنا بالجمع له بين الرؤية والسلام أى كما مآ ، فالجواب على حديث مسلم أن الرؤية أيضاً كانت فى الحجاب « عن أى موسى أن حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه » وفى القاموس سبحات وجهه أنواره . فلم منه أن الحجاب لا يكشف ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه . فالرؤية فى الحجاب والحجاب هو النور ، وعند مسلم (١) نور أى أراه ١٩ يؤيده فانه لا يبنى الرؤية مطلقاً

(١) قال بعض المحققين فى شرحه على منظومة فى العقائد أن الإدراك فى قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » فى احد تفسيرى ابن عباس رضى الله عنه هو الرؤية على نحو الاحاطة بمجوانب المرى ، إذ حقيقته البيل والوصول ومن المعلوم ان الرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة أحص مطلقاً من الرؤية المطلقة فلا يلزم من فيها نفي المطلقة وثانى تفسيرى ابن عباس رضى الله عنه أنه لا تدركه الأبصار اذا تجلى بنوره الذى هو نوره فانه اذا تجلى بنوره الذى هو نوره لا يقوم له بصر لأن هذا التجلى مغنى للتجلى له كما يشير اليه حديث أى موسى حجاب الورد لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ، ما انتهى اليه بصره من خلقه بخلاف التجلى الشمس والقمري أى التجلى فى النور

ولکنه بنی اکتائه والاحاطه به والتحدیق الیه ورؤیته متمکناً؛ فان کمال التور بمنع الادراک  
وحینئذ لو كانت بدون الحجاب لأمکن أيضاً . فالتبی صلی الله علیه وسلم حصل له الرؤیة البتة  
ولکنها كانت رؤیة دون رؤیة وهی التي تلیق بشأنه تعالی؛ فانه لا یمکن لاحد أن یتقرر بصره  
على وجهه تعالی وهو العلی العظیم فان مهابة کبریائهمانة عن النظر الیه متمکناً ولكنه رؤیة دون رؤیة  
کما یتیسر لنا لاحد من الکبراء فی الدنیا بطریق مسارقة النظر . ولذا ترى الالفاظ فیها واردة  
بالاجباب مرة والتنی أخرى . ولا تريد أن تودى تلك الرؤیة فی العبارة الا جاء التعبير هکذا  
موجبة وناقياً أخرى . ونظیره قوله تعالی «وما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی» فجاء فیہ التنی  
والاثبات معاً فهکذا أمر الرؤیة . والحقی أن المعاملات الربانیة كلها لا توفیها الالفاظ کما هی  
فیحدث هذا السر لصیق نطق البیان . فاختلاف الاثبات والتنی لیس تنافیاً وتضاداً ، بل کل منهما  
أحد طرفی المراد . وإذا هو رؤیة المتأدب ، ورؤیة بین رؤیتین ، ورؤیة دون رؤیة . فلو شئت أن  
تثبتها أثبتها ، ولو شئت أن تنفیها فنیتها لا یمعنی أنها لم تحصل بل بمعنی أنها رؤیة تحمل الاثبات والتنی  
معاً . وحینئذ لو کان لفظ مسلم «نورانی أراه» لصح أيضاً فانه رأى ربه البتة وکان نورانیا . وقد وقع  
إطلاق التور علیه فی القرآن أيضاً «الله نور السموات والأرض» . ولكن هذا أيضاً رؤیة دون  
رؤیة . فان شئت أثبتها وقلت کان نورانیا حين رآه وإن شئت نفیت عنه وقلت «نورانی أراه» فانها  
لیست رؤیة بتامها وکمالها . وفی لفظ «رأیت نورا» وهذا أيضاً یحتمل المعنیین ؛ أى رأیت نورا  
لحسب دون الذات ومنعنی التور عن رؤیتها . أو رأیت ذاتاً منورا . وقد فهم الناس التقابل بین  
هذین الاحتمالین وهما عندی واحد ، فان الرؤیة التي حصلت له صلی الله علیه وسلم كانت رؤیة  
حقیقیة وأمکن أن تكون بدون الحجاب أيضاً ، إلا أن مهابة الکبریا منع التحدیق الیه فصارت بین  
بین وکان کما قبل .

فبذا ینظر کیف لاح فلم یلقی نظراً الیه وورده أشجانه

ولکله ﷺ تشرف برؤیته تعالی ، ومن علیه ربه بها وکرمه ، وتفضل علیه بنواله ، وأفاض

الوارد فی حدیث «هل تضارون فی الشمس» الخ «هل تضارون فی القمر» له فانه لا یفنی المتجلی له فیتمکن  
من الرؤیة وعلى الأول یحمل حدیث أبی ذر رضی الله عنه نورانی أراه وكذلك حدیث عائشة رضی الله عنها  
فی نفیها الرؤیة یحمل على نفی الرؤیة لهذا التور لا مطلقاً ویحمل حدیث أبی ذر رضی الله عنه أيضاً عند مسلم  
« رأیت نورا » على التجلی فی نور یقوم له البصر أى التجلی الشمسی أو القمری الخ ص ۳۰۹ قلت : وان  
کان الجمع بین الحدیثین یحصل منه أيضاً لکن ما ذکره الشیخ رحمه الله تعالی فی وجه الجمع اللفظ منه ؛ فان  
الرؤیة عنده رؤیة یتأتی فیها الاثبات والتنی معاً لکون رؤیته دون رؤیته

عليه من أفضاله ، فرآه كما قال أحمد رحمه الله تعالى مرتين . إلا أنه رآه كما يرى الحبيب إلى الحبيب والعبد إلى مولاه لا هو يملك أن يكف عنه نظره ، ولا هو يستطيع أن يشخص إليه بصره . وهو قوله تعالى « ما زغ البصر وما طغى » فالزغ أن يتغافل عن جمال وجهه فلا يراه مستجمعا . والطغيان أن يراه ولكن يتجاوز عن حده فيقع في إساءة الأدب . وهذا إثبات لرؤيته في غاية اعتدال . فالحاصل أنها كانت بحيث لا يصفها واصف ، أما أنها كيف كانت ! فلا تسأل عنها فاتها كانت وكانت

أشأنه فإذا بدا أطرقت من إجلاله

ولو كانت (١) رؤية منام لما احتيج إلى تلك الاحتراسات .

ومن هنا اختلفوا في نفس الرؤية لعامة المسلمين في الجنة . هل تحصل برفع الحجاب ؟ أو تكون في الحجاب ؟ فجنح الشيخ الأكبر إلى أن رداء الكبرياء لا ترفع في الجنة أيضا ، فإن المرئي في الرداء يعد ذاته مرثيا عرفا ، كما لو رأيت رجلا في ملبوس لا تقول إلا أنك رأيت ذاته حقيقة . ولا يشترط لرؤية الشخص رؤيته مجردا عن اللباس . وإنما يكون المراد منه ماهو المعروف ، والمعروف فيها ما قلنا . فكذلك الله سبحانه يكون مرثيا آتية : إلا أن رؤيته تكون في رداء الكبرياء عنده وهي التي بشر بها الله سبحانه عباده بالقيوم . وذهب العلل إلى أنها تكون برفع الحجاب ، على ما وقع من تشبيه رؤيته برؤية القمر ليلة البدر . وهذا التشبيه لا يرد على ما اختاره الشيخ ، كما سبقت الإشارة إليه ، فإن المراد في الأحاديث من عدم الحجاب عنده سوى حجاب الذي هو

(١) وقد أجاب الشيخ رحمه الله تعالى عما روي أن المراجع كان مناماً ما حاصله أن الأنبياء عليهم السلام يرون في اليقظة ما يرويه العامة في المنام ، ونظيره أن الأولياء يرون في كشوفهم أشياء بعين الباصرة ولا تراها ، كذلك الأنبياء عليهم السلام يرون المغيثات بأعين الباصرة في اليقظة إلا أنها لما تكون غائبة عن حسنا وباصرتنا يعبر عن رؤيتهم تلك بالنام لأن النائم أيضا يرى أشياء ولا تراها ، فلما اشتركت رؤيتهم في اليقظة برؤية النائم في نومه عبر عنها بالنوم تارة وبالرؤيا أخرى ولاللفظ يؤدي مؤداه ، ويكشف عن مغزاه غيره وهكذا كان يحققة منذ زمان ثم رأى مثله عن السيوطي رحمه الله تعالى في تنوير الحوالك فرضي به جدا . وبالجملة هناك كيفيات يضيق عنها نطاق البيان ولن يفهمها إلا ذووها ، ولهذا العسر تراهم يختلفون في الرؤية ليلة المراجع لكونها رؤية المغيثات بعين الباصرة ، وتلك الرؤية لاللفظ لها ، قد يعبر عنها بالنوم ، وتارة بالرؤيا ، وأخرى بالرؤية فيحدث الانتشار ومن هذا الباب قوله تمام عناية ولا ينم قلبي كلها كيفيات يذوقها صاحبها ويشهد لها في المشكاة في باب فضائل سيد المرسلين . وسأخبركم بأول أمر يدعوه إبراهيم ، وبشارة عيسى ، ورؤيا أمي التي رأت حين وضعتني ص ٥١٣ قى اللغات ينبغي أن يجعل الرؤيا على الرؤية بالعين . قلت وإنما اضطر إلى حمل على الرؤية بالعين لأنه زعم أن الرؤيا تخص بالنوم وقد كشف شيخى عن معناها ، فالحديث دليل له لأنه يحتاج إلى تأويل



نوره ورداؤه الكبرياء، والرؤية مع الرءاء رؤية للذات عرفا وشرعا بلا تأويل وتأمل. قلت وليس هذا اختلافا وإنما هو اختلاف الأنظار ونظر العلماء أحكم. ونظر أرباب الحقائق أسبق وألطف فهم يمثلون على ما يظهر من ظاهري الشريعة. وهؤلاء يراعون ما كشف الله سبحانه عليهم من حقائق الشريعة وخبيثة أسرارها. وفي الحديث « لكل آية ظهر وبطن ولكل حد مطلع ». والامر إلى الله سبحانه سيجي. بقية الكلام فيه إن شاء الله تعالى في موضعه في آخر الكتاب.

ولعله صلى الله عليه وسلم تشرف بالانباء أولا ثم انتهى الامر إلى الرؤية، وكانت عيانا. ولذا انتقل إلى تحقيقه وتبتيته في سورة النجم ولم يكن في الانباء أمر بديع في حقه فذكره كأنه أمر مفروغ عنه. وإذا نزل إلى ذكر الرؤية أكدها بأنها كانت بالفؤاد والعين معا. وكانت بدون العطفان والزيف. وهذا على نحو ما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام الكلام أولا ثم الرؤية ثانيا. ولكنه رآه تعالى ثم غشى عليه؟ أو لم يره وغشى قلبه. فأمر يعلمه الله سبحانه، إلا أن نينا صلى الله عليه وسلم رآه قطعا (١) ولم ينش عليه ولكن خر ساجدا كما كان يليق في هذا الوقت، وبقي صاحبا لم يأخذه غشى مؤديا وظيفة العبودية مؤدبا لحضرة الربوبية. فانظر كيف ذكر رؤيته حيث لم يجعلها مقصودة بالذكر؟ فكانها أمر بما لا ينكر إذ كان صلى الله عليه وسلم دعي لذلك وإنما اهتم برفع ما يمكن أن يقع فيه من اشتباهات فأزاحها وأكدها بما لا مزيد عليه فنتى عنه الضلال، والغواية، والنطق عن الهواه، والزيف، والعطفان، وذكر عليه، وحال معلمه، والمياسطة بينهما، وأثبت له الرؤية بالفؤاد، والعين، وأنه قد تصادقا عليه، فما رآه البصر صدقه الفؤاد، ولم يكذبه، ولا تردد فيه، وما ذاك إلا لأنها كانت رؤية بصرية بقطعة. «فبأي حديث بعده يؤمنون» ولكن «من لم يجعل الله له نورا فإنه من نور» والله تعالى أعلم.

(١) قال بعض المحققين في شرحه على المنظومة في العقائد في تفسير قوله تعالى ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني أي وأنت على حالتك هذه من غير الصعق، ومفهومه وان لم يستقر مكانه فلن تراني وأنت على حالتك هذه بل لابد من الصعق فلما تجلى ربه للجبل الذي هو من جملة الأشياء التي تسبح بحمد الله المستلزم للحياة، وعلمه جملة دكا (مفتتا) فلم يستقر مكانه فلم يتحقق شرط الثبات على حاله التي كان عليه ولذا أخر موسى صمقا مخشيا عليه أومينا فمل هذا بقية الآية دليل على وقوع الرؤية ليسينا موسى بعد دلالة أولها على جوازها والله أعلم ووجه الجمع حيث بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم ان الله أعطى موسى الكلام وأعطاني الرؤية وفضلني بالمقام المحمود والحوض المورود أخرجه ابن عساكر عن جابر كافي الجامع الكبير للسيوطي هو ان الرؤية التي أعطاه الله لنينا صلى الله عليه وسلم عدد خلقه، هي الرؤية مع الثبات على الحالة التي كان عليها قبل الرؤية، كما أن الكلام الذي أعطى موسى كذلك بخلاف الرؤية التي حصلت لموسى فإنه لم يثبت معها وصارت سببا لصعقة

ثم ليرجع إلى ما كنا بصدده ونقول : إن قوله « من وراء حجاب » إشارة إلى النوع الثاني . وقوله « أو يرسل رسولا » إشارة إلى النوع الثالث مع قسميه . فإن قلت : إذا قال في الثالث فيوحى بأذنه ما يشاء ، فهذا وحى ، والأول أيضا كان وحيا ، فلم يستقم التقابل بين الأقسام ، قلت : بل الأول وحى وهذا إيماء ، وبينهما فرق ، فانه جاءت المعبودية الشريعية في الوحى ، وهو ما عرف نزوله على الأنبياء يعرفون به شريعتهم بخلاف الإيماء ، فانه على صراحة اللغة كالتبوة والنبي ، فان النبوة على صراحة اللغة يقال : قدبانا الله من أخباركم ، ولا يقال : إنه نبى ذلك . ولهذا الدقيقة نسب الإيماء إلى غير الرسل أيضا . بخلاف الوحى فقال تعالى « وأوحى ربك إلى النحل النخ » وقال تعالى « وأحيانا إلى أم موسى » . فالإيماء هنا على اللغة بخلاف الوحى فانه لم يستعمل إلا في شأن الأنبياء عليهم السلام . وأيضا إنما صح التقابل بينهما لأن بينهما عمومًا وخصوصًا . فانهما يشتركان في التسخير ويختلفان بجميع الملك في الثالث دون الأول .

ولذا جمع هنا بين الارسال والإيماء فقال « أو يرسل رسولا فيوحى بأذنه » الخ . ففي هذا النوع إيماء أيضا إلا أنه بتوسط الملك . والحاصل أن الله سبحانه لا يكلم مشافهة ولا يليق بشأن العبد أن يكلمه عيانا فاما يكلمه خفية ، أو من وراء حجاب ، أو بتوسط الملك ، أما الفرق بين الكشف والالهام فكما قال الشيخ المجدد السرهندى : أن الكشف أقرب إلى ما سموه أهل المعقول بالحسيات والالهام إلى ما سموه بالوجدانيات ولعل الالهام أقرب إلى الصواب من الكشف فان الكشف رفع الحجاب عن الشيء والالهام القاء المضمون .

« أحيانا يأتي » وقاعله باعتبار الظاهر هو الوحى . ولكن المصنف بوجه آخر عن هشام في بدء الخلق قال « كل ذلك يأتي الملك » ويعلم منه أن الفاعل بالحقيقة هو الملك . والصلصلة قيل : هو صوت الملك بالوحى ، وقيل هو صوت حفيف أجنحة الملك ، وعليه اعتمد الحافظ . « مثل صلصلة الجرس » والصلصلة صوت وقوع الحديد بعضه على بعض ثم أطلق على كل صوت له طنين ولا يرد أنه تشبيه محمود بمذموم فان التشبيه لا يلزم فيه التساوى من جميع الوجوه ، بل يكفي اشتراكهما في صفة . ووجه الشبه ههنا هو تدارك الصوت بدون مبدأ ومقطع . فكما أن صوت الصلصلة والسلسلة متدارك ومسلل ، كذلك صوت الوحى يكون بسيطا بدون مدأ ومقطع . وهذا بخلاف أصوات البشر فانه ينطوى على مبادئ ومقاطع . فهذا هو وجه الشبه . وما ألفت ما قال الشيخ الأكبر أن صوت البارئ جل ذكره يسمع من كل جهة ، ولا تتميز له جهة . وصوت الصلصلة أيضا كذلك فوجه الشبه حيثئذ يجيء من جميع الجوانب ومن جميع الجهات . ونقل أن



شديداً من سائر أنواعه ، وأن كان الوحي كله شديداً . وهو إشارة إلى النوع الأول « فيفصم عنى » أى إذا انقطع الوحي فيقطع ويتجلى ما قد غشيتنى من الشدة . « وقد وعيت عنه ما قال ، إنما جاء بصيغة الماضي إشارة إلى مزيد الثبوت فيه ودفعاً لما قد يتخلج من أنه إذا كان مثل الصلصلة فلعله لا يفهم معناه أو يتعسر فهمه فأزاحه أنه كان يعيه ويحفظه بدون تردد ، وإنما التشبيه لمعنى آخر « وأحياناً يتمثل الخ إشارة إلى النوع الثالث ، ولعل العسر لو كان فيه لكان على جبريل عليه السلام بعكس ما فى الأول ، لأنه هو التارك لصورته الأصلية والنازل إلى الصورة البشرية ، وترك النشأة هو الموجب للعسر والشدة ، وإنما لم يذكر الثالث لندرتة وكونه خصوصاً فى الاسراء فان قيل : كيف تمثله مع عظم جثته ؟ قلت : هذا أمر لا ندخل فيه ، وتؤمن حقاً بما أخبر به نبينا صلى الله عليه وسلم ، وهو كقوله تعالى : « تمثّل لها بشراً سويا » . وسئل إمام الحرمين عنه فى الطواف ، فأجاب بما تفصيله من الفتوحات : إن الأرواح على نوعين : طيبة ، وخبيثة . فالأولى : الملائكة ، والثانية : الجن ، ثم جعل الشيخ (رحمه الله) الملائكة والشياطين والنفوس الباطنة الإنسانية عالماً برأسه ، وسماه : عالم الأرواح ، وقال : إن أشياء هذا العالم تتمكن أن تتصور بصور متنوعة ، وتشكل بأشكال مختلفة ، وتكبر ما كانت صغيرة ، وتضمر ما كانت كبيرة ، بلا زيادة أو نقصان ، بخلاف الاجساد فإما لاتتمكن أن تتغير بتلك التغيرات ، وهذه المسألة تسمى اليوم « بتجسد الأرواح وتروح الاجساد » . قلت : وهكذا قال الصدر الشيرازى ، وهو صوفى شيعى : لا يسبب الصحابة رضی الله عنهم ، ولكنه يسبب الأدب فى شأن الأشعرى والرازى . وذكر أن أرواح المرتاضين رضی الله عنهم تقدر على ذلك . قلت : ولا أعلم أحداً من علماء الاسلام قال بتشكيل أرواح الإنسان غير الشيخ الأكبر (أ) « فأعني ما يقول » ؛ وقوله (وعيت) يدل الثانى على الفهم مع الصوت والأول على الفهم بعده ، كما هو الطريق المعروف عند مخاطبة رجل برجل ، والفرق ما أشرنا إليه « ليتفصّد » مأخوذ من الفصد وهو قطع العرق لإسالة الدم . شبه جبينه بالعرق المفضود مبالغة فى كثرة العرق . وفى قولها بيان لما رأيته من الشدة ودلالة على كثرة معاناة التعب ، لما فى العرق فى شدة البرد من مخالفة العادة وقد وردت فى بيان نقله أخبار قلّ طلب من مواضعها والله تعالى أعلم .

### الحديث الثالث

« الرؤيا » قد كنت حققت في سالف من الزمان أن الرؤيا ليست بنوم ولا يقظة ، بل هي

(١) قلت وفي نسخة الانجيل الموجودة بأيدينا أن عيسى عليه الصلاة والسلام كانت تتبدل صورته في أصارهم وأعينهم وما ذاك الا لقلبة الروحانية ومنه سمي روح الله - والله تعالى أعلم بالصواب -



« هذا ربى » من هذا القيل عندى . والناسذكروا عنه وجوهاً من رطب وياس ، وما نلقى عليك الآن هو انه لم يكن هناك شيء فى الخارج ، بل السلسلة كلها حكاية عن اتصالاته التدريجية الفكرية ، حتى انتهى إلى العلم الحقيقى . ولم يكن لهذا المعنى لفظ يؤدى مؤداه : فسبق الوهم من مجرد التعبير إلى ماسبق ، وكان المراد منه هو التدرج ، ولذا كرر قوله هذا ربى ثلاث مرات . معناه : أنه اجتهد فى أنه ربه أم لا ؟ ثم اجتهد واجتهد حتى تبين له أن من كان محطاً للتحويلات ، ومحلاً للتغيرات ، وأمثلاً بدم كونه طالماً ، ومظلاً إثر كونه مضيقاً ومستضيئاً ، لا تليق به الألوهية ، فترا منه حقيقاً مسلماً ولفظ الاجتهاد حادث والتدرج لم يكن فى الخارج بلفظ ولكنة نية على نحو التقادير ، وما المانع عنه عند ظهور الحجة شيئاً فشيئاً فابراهيم عليه الصلاة والسلام ما كان له أن يعتقد بقوله : « هذا ربى » ولكن تدرج نحو العلم الحقيقى شيئاً فشيئاً حتى بلغ إلى حقيقة العلم ، ولم يستقر على ما يلوح من ظاهر الالفاظ ولو كلمة برق خاطف فاعطه .

## الرؤيا الصالحة فى النوم

وعند المصنف فى التعبير « الرؤيا الصادقة » . وبينهما فرق ظاهر ، فان رؤيا الانبياء لا تكون إلا صادقة . وقد تكون خير نافعة كروياه صلى الله عليه وسلم فى أحد : وإنما بدى بذلك ليكون له تمهيداً وتوطئة لما يكون فى اليقظة . كتسليم الحجر عند مسلم ، وكسجاع الصوت عند بناء الكعبة أن « اشد عليك إزارك » وهو فى البخارى عن جابر ، وهذا الصوت عندى صوت الملك . وكروية الضوء ، وكلها لتقريبه إلى عالم الروحانيات وعالم الغيب (١) « فلق الصبح » قال ابن أبى جرة : إنما شبه به دون غيره ؛ لأن شمس النبوة كانت الرؤيا مبادئ أنوارها ، فما زال ذلك النور يتسع حتى أشرقت الشمس ، فمن كان باطنه نورياً كان فى التصديق بكربا كأتى بكر ، ومن كان باطنه مظلماً كان فى التكذيب خفاشاً كأتى جهل ، وبقية الناس بين هاتين المنزلتين ، كل منهم بقدر ما أعطى من النور . كذا فى الفتح من كتاب التعبير .

« ثم حجب إليه الخلاء » وهذا على نحو من مجاهدات الصوفية وخلواتهم ، ثم إن اعتكاف الفقهاء وخلوات الصوفية عندى قريب من السواء ، والفرق من جهة تعيين الأيام « الليالى فوات العدد » وأبهم العدد لاختلافه وفى تفسير روح المعاني : عن الصفيى أن النبى صلى الله عليه وسلم

(١) قلت : وذكر الحافظ فى كتاب التعبير رواية عن عبيد عمير أنه وقع له فى المنام نظير ما وقع له فى اليقظة أيضاً من غط الملك وامره بالقراءة وغير ذلك مما وقع له فى اليقظة .

كان يذهب إلى حراء في رمضان ، ويمكث إلى أربعين يوماً . قلت : أما ذهابه في رمضان فقد تحقق عندي . وأما مكثه إلى الأربعين فلم أقف له سوى ما ذكره الصفيري . ولا أدري حاله ؟ ! وقد تحقق عندي أنه كان يذهب خارج رمضان أيضاً ، كما يستفاد الاكثار من هذا الحديث . وأما وجه خلوته في حراء خاصة ، فكما عند الحافظ في التعبير عن ابن أبي حمزة ، أن المقيم فيه كان يملكه رؤية الكعبة ، فيجتمع لمن يغلو فيه ثلاث عبادات : الخلوة ، والتعب ، والنظر إلى البيت ، وفيه أيضاً : أن جده عبد المطلب كان يغلو به أيضاً ، وكان على الفطرة ، ويمكن أن يكون على الحنيفية وتقل من كلماته ما يدل على إقراره بالقيامة ، وأخلاقه الحسنة ، وكان أخبر بنبوته صلى الله عليه وسلم بأن ابنه هذا يكون له شأن من الشرق إلى الغرب ، وعلى هذا أمكن أن يكون ناجياً إلا أن ثبت عنه الشرك وعبادة الأصنام . والله تعالى أعلم «جاء الحق» أي جبرائيل عليه السلام ، والمراد أنه انكشف له الحال الآن ، وتحقق على جليتها أن سماع الصوت ورؤية الضوء وسلام الحجر وغيرها كان تميداً للأمر الذي بعث به .

«اقرأ» ليس من باب التكليف ، بل من باب التلقين والتلقي لما يقوله ، كما إذ يحضر الصبي قبل المعلم وكتابه معه ، فيقول له أستاذه : اقرأ لا يريد بذلك تكليفه بالقراءة ، ولكنه يكون تلقيناً له أن اقرأ كما أقرأ لك الآن (١) .

«ما أنا بقارى» واختلف في هذا التركيب إنه مفيد للقصر أم لا ، وذهب السكاكي إلى أنه مفيد للقصر ، وهو المختار عندي ، ولكنه ليس بمطرد . قيل : «ما» في المرة الأولى نافية ، أي لست بقارى ، وفي البواقي استفهامية ، أي أى شيء أقرأ ؟ والأرجح عندي أنها كلها نافية ، وترجمته (مين وه شخص نهين جس سى قرامت هوسكى )

«فقطى» ذكر العلماء : أنه كان ضرباً من التنبيه ، وقال الصوفية كثروا الله تعالى : أنه كان للالقاء في الغالب ، وللتقريب إلى الملكية ، وإحداث المناسبة بها ، وفيه إن للمعلم حقاً على المتعلم . فقال اقرأ باسم ربك الخ (٢) وإنما أضاف لفظ الاسم ولم يقل اقرأ بربك تبركاً باسمه تعالى ،

(١) قلت يؤيده ما عند الحافظ في التفسير رواية قال . أتاني جبريل بمطمان دياج فيه كتاب ، فقال اقرأ ، قلت : ما أنا بقارى ، قال السبكي ، قال بعض المفسرين : أن قوله ألم ذلك الكتاب الخ فيه إشارة إلى الكتاب الذي جاء به جبريل ، حيث قال له اقرأ

(٢) فلما قال ثلاثاً ما أنا بقارى ، قيل له اقرأ باسم ربك ، أي لا تروء بقوتك ولا بمهنتك ، لكن بحول ربك وإعانتة ، فهو يعلمك كما خلقك ، وكما نزع عنك علق الدم ومضر الشيطان في الصغر ، وعلم امتك حتى صارت تكتب بالقلم بعد أن كانت . . . ذكره السبكي كذا في الفتح

فكان ذاته جمع البركات كذلك صفاته وأسمائه تعالى ، فأدخل لفظ الاسم وتبرك به إذنا بذلك . وإنما بدأ بالقرأة لأنها الأهم إذ ذاك ، وأما اسم الله تعالى فيصلح لبداية جميع الأمور ، وأيسر له اختصاص بشئ دون شئ .

## الكلام في أول السور نزولا

واعلم أنه اختلف في أول ما نزل من القرآن ، فقيل : وهو الصحيح : أنه إقرأ باسم ربك . وهو الظاهر من هذا السياق ، وله أدلة أخرى ، مذكورة في موضعها . والقول الثاني : بأنها المدثر ، ويؤيده ما في الصحيحين ، عن أبي سلة عن جابر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو يحدث عن فترة الوحي ، فقال : في حديثه : بينا أنا أمشي سمعت صوتا من السماء ، فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض ، فرجعت فقلت : زملوني فدثروني ، فأنزل الله : بأنها المدثر . والجواب عنه بوجوه : منها : أن المراد منه نزولها بعد زمن الفترة كما يؤيده السياق . وقوله فإذا الملك الذي جاءني بحراء أيضا يدل على سابقة عهد وتقدم خبر . ومنها أنه اجتهد من جابر وليس مرفوعا وهو الأصوب عندى . والتوفيق عسير جداً وبه قال الكرمانى كافى الفتح في سورة المدثر . والقول الثالث الفاتحة وله مرسل عند البيهقي قال البيهقي إن كان محفوفا فيحتمل أن يكون خيراً عن نزولها بعدما نزلت عليه اقرأ والمدثر (١)

والجواب أن يلتزم بتعدد نزولها فلعلها نزلت أولاً بغير صفة القرآنية ونزلت أخرى بصفتها وفى الاتقان رواية فى ترتيب السور سلسلة باتمة النحو فأمعنت فيها النظر فبدأ لي أنه قد سرى فى هذا الباب اجتهد فالطرد والعكس عليه مشكل . ثم ههنا نكتة به عليها الحالى في سيرته وكأنه أراد منها تأييداً للذهب الحنفية أن الفاتحة إذا لم تنزل أولاً فكيف يكون حال الصلوات عند من جعلوها ركناً .

## هل التسمية جزء من كل سورة؟

فقال الشافعية : إنها جزء من كل سورة وجزء من الفاتحة أيضا ، وقال الحنفية : إنها ليست جزءا للفاتحة ولا من كل سورة ، قيل أول من كتب هذه المسألة منا هو أبو بكر الرازى وليست منقولة عن الامام أبى حنيفة رحمه الله تعالى : قلت ومن رأما مكتومة بين كل سورتين يحكم ذهنه إلى أنها آية

(١) يقول العبد الضعيف وقد راجعت الفاظه فى تأنى عن تأويل البيهقي كل الآباء قال شيخنا وهكذا روى عن أبى هريرة مرفوعا باسناد قوى إلا أن المحدثين علوه وبالجملة ذهب بعضهم إلى أوليتها أيضا .



نزلت للفصل بين السور كما ذكر في الكنز، واعترض على الشافعية أن التسمية لو كانت جزء من كل سورة نزلت هناك أيضاً وأجاب عنه الشافعية أولاً بأن مضمون التسمية قد أدت في ضمن آراء باسم ربك، وثانياً بأنها صارت جزءاً بحدس نزولها وهو كما ترى فإن الكلام في صيغة التسمية لا في معناها. « حتى بلغ مني الجهد » روى بنصب الدال ورفها (١)

«يرجف فؤاده» وفي نوادر الأصول للحكيم الترمذى وهو غير الترمذى صاحب الجامع أن القلب خاص وهو موضع الإدراك، والفؤاد يطلق على وعائه قال الشيخ الأكبر: «إنه حنفى» (٢) والخشية إنما كانت بالعجز عن حمل أعباء النبوة، وإنما لم تضطرب خديجة رضى الله تعالى عنها لأنها لم تكن صاحب الواقعة، وفرق بين من يدخل فى الشيء ويكون صاحب الواقعة وبين من يسمعا من وراء وراء (٣) «زملونى» ولا يذهب وهلك إلى نزول الزمل فى هذه القصة نظرا إلى مجرد اشتراك اللفظ فإنه متأخر قطعاً «ما يخزيك الله» أصل الخزي أن يفوض أمر إلى رجل فلا يستطيع حمله فتركه فعد غمرا بين الناس وغير أهل له.

(١) يقول العبد الضعيف وقد نقل الحافظ في التبرير هنا كلاماً عن شيخه مليحاً جداً فانسب أن تذكره ملخصاً فقال : وقد رجح شيخنا البلقيني بأن فاعل بلغه الوعد والتقدير بلغ مني الفط جرده أى غايته فيرجع الرفع والنصب إلى معنى واحد وهو أولى ، قال شيخنا وكان الذى حصل له عند تلقى الوحي من الجهد مقدمة لما صار يحصل له من الكرب عند نزول القرآن وهى حالة يؤخذ فيها عن حال الدنيا من غير موت ، فهو مقام يورثى يحصل له عند تلقى الوحي ولما كان البرزخ العام ينكشف فيه لليت كثير من الأحوال خص الله نبيه ببرزخ الحياة باقٍ عليه فيه وجه المشتمل على كثير من الأسرار ، وقد يقع لكثير من الصلحاء عند النبية بالوهم أو غيره اطلاع على كثير من الأسرار ، وذلك مستمد من المقام النبوى ، ويشهد له حديث رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة انتهى

(٢) يقول المبد الضعيف ونص الحافظ عن شيخه في التعبير أن الحكمة في المدول عن القلب إلى الفؤاد أن الفؤاد وعاء القلب على ما قاله بعض أهل اللغة فإذا حصل للوعاء الرجفان حصل لما فيه فيكون في ذكره من تنظيم الأمر ما ليس في ذكر القلب ، وأما بوارده فالمراد به اللحمة التي بين المنكب والعنق جرت العادة بأنها تضطرب عند الفزع وعلى ذلك جرى الجوهري وتعقب ابن برى قال هي ما بين المنكب والعنق يعني أنه لا يختص بمضو واحد وهو جيد فيكون إسناد الرجفان إلى القلب ليكون عمله وإلى البوادر لانها مظهره انتهى ملخصا

(۳) قلت إن الله سبحانه إذا اصطفى أحداً نبوته أو رسالته يخلق فيه عبده علماً ضرورياً بنبوته بحيث لا يبقى له قلق ولا اضطراب كما يظهر من قصة موسى عليه الصلاة والسلام حين توجه إلى الطور لأن يأتي قيساً أو يجد على النار هدى. ومعلوم أنه لم يكن مراقباً عما يصنع به ولا منتظراً بما يحمل عليه إذ ناداه ربه

من شاطئ الوادي الايمن «أنا ياموسى إلى أنا ربك» وأمره أن يذهب إلى فرعون إنه طغى فلما سمعه موسى عليه الصلاة والسلام اتى عليه في ساعته تلك من اليقين والاذعان بنبوته ماهون عليه الدعوة لمثل فرعون الباغى الطاغى فلم يتأخر عن معارضة طرفة عين ، ولا شك في نبوته كجناح جروحة إلا أنه كان بشراً خلق من ضعف فشكى إلى ربه عن ضعفه وسأله أن يجعل أخيه رداً بصدقه ويكون عوناً له فانه كان أفصح لساناً أبين حجة ولهذا قال «ولهم على ذنب فأخاف أن يقتلون» ولذا خاف من عصاه حين صارحاً حين قال ربه «خذها ولا تخف» فلم يكن هذا الخوف شكامة أو إعراضاً أمره الله به والبياناته ، بل إظهاراً لضعف جبل عليه الانسان : فإذا لم يشك من كان نبي بدون تمديد ولا سابقية خبر فكيف بمن مهد له تمديد أو مرن ترميناً في النوم واليقظة ؟ ولكن إذا جعل له الملك ، وقد سد الانقي وغطه حتى بلغ منه الجهد وأُنزل عليه من الكلام ما لو أنزل على الجبال لتصدعت من خشية الله وتخشعت جعل يرجف فواده ويخشى على نفسه لا لرب عرضه أو هول هاله بل لضعف فطر عليه الانسان . بل وحق له أن يرجف ويخشى . كيف وقد كان هذا أول معاملة آخرته ؟ وفكر في نفسه أن لو عرا أحد الآن مثل معاره ماذا يصنع . ثم مازال عليه من تلك الشدة بقايا حتى كان يأخذه الغليظ والرحا في شدة البرد كما علت . فإذا كان هذا حاله بعد مزاوالات ومهاديات بالروحى فما ظنك به إذا كان نزل عليه وهو غير ممارس لتلك الأحوال ولا حامل لهذه الأثقال ، ولم يجد في هذا الباب غير عبارات وتعبيرات تدل على ما يعترى المرء في مثل هذه الأحوال والأحوال . ولكن الذين اشرب قلوبهم هوسات النصارى واتباعهم في كل ما وسوس به صدورهم جعلوا يحملونها على ما يقتضيه من جلود الذين آمنوا فهم في ربهيم يترددون . وأصرح قرينة على ما قلنا ما عند البخارى في التفسير : فبينما أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري قبل السماء فإذا الملك الذى جأنى بحراء قاعد على كرسى بين السماء والأرض فبشت منه حتى هويت إلى الأرض وفى « بدء الروحى » فرجت ، وليس فيه لفظ « منه » فبشت أهلى فقلت زملوى زملونى ، وهذا وإن كان فى واقعة أخرى لكنه قرينة قوية على أن الخشية إنما لحقها مما رأى الملك على عظمته ومباهته بين السماء والأرض وهذه أمور تنصف عن حملها فطرة البشر ، فالخوف والخشية لا يصادم الاذعان والايقان بشئ أصلاً لانه فى بنية البشر قال تعالى «وخلق الانسان ضعيفا» ، وكما جاز لموسى أن يخاف من عصاه حين صار ثبائنا ولم يصادم ذلك إيمانه جاز للنبي صلى الله عليه وسلم أيضاً أن يخشى عند رؤية الملك بهذه الهيئة لأن الملك على تلك الهيئة وغطه ليس بأدون من عصاه . ثم بدلى أن فى لقاء تلك الخشية عليه وإبلاغ هذا الجهد منه حكمة عظيمة من الله تعالى ، فإن الخشية والجهد وإن كانا مما لا بد منهما فى المعاملات الروحانية مطلقاً وقلنا نتمترض معاملة ربانية إلا ويحس منها صاحبها نوع غيبة وهيبة وكيفية أخرى تشبهها . ولكن من لم يبتلى لم يدرك ومع ذلك فهى حكمة بليغة تقتضى تمديد « مقدمة » وهى : أن الله تعالى قد يقدر لأنسانه أموراً ويلقبها



یتقدم کان بنو هاشم قد اشتهروا بهذه الأوصاف ، ولذا قال لهم أبو طالب فی قصیده : یاقریش ، إنما تقاطعون أناسا بلغ موااساتهم إلى بکر بن وائل «ابن عم» فیہ تجوز لأنهم کانوا یتوسمون فی بیان

لاجل ملحقه من الحزن ولذا قال تعالى «ما ودعک ربک وما قلی» علی قول ولم یقل إنک رسول الله حقاً . فلا تشک فیہ ثم إنی قائل لک أمراً یضیق به صدری ولا ینطلق لسانی ولكن أرجو من الله سبحانه أن یرجع حقاً : وهو أن الايمان بالمغیبات کأنه یجب علی الأمم كذلك یجب علی أنبیائهم ایضاً بل هم أولهم وأولام به ولما كانت نبوة النبی ایضاً من المغیبات کما بین فی علم الکلام فلا ماض أن یجب علیهم الايمان بها ایضاً ولذا قال النبی صلی الله علیه وسلم حین سمع المؤمن أشهد أن محمد رسول الله : «وأنا» والمغیبات نوع مغایر للشهادة . فکم من أشياء تبقى فی المغیبات بحجة ولا تبقى فی الشهادة وهذا أمر وراه الاذعان ، فان الاذعان قد یکون بالمغیبات أزید من الشاهد ومع ذلك تبقى فیها أمور تتردد النفس فی تفاصيلها ولا يزال یردد ولا یقنع أبداً حتی یصیر الغیاب شفافاً . ولا یکون هذا التردد من تلقاء ضعف فی اعتقاد المتکلم بل هی ناشئة من نفس حقيقة الغیب فانه لکونه غیباً غیر مشاهد لاقصوه حقیقته عند النفس کالمشاهد ، فالتردد والطلب إنما یکون فی المتعاقبات التي لا تدخل فی الايمان لان نفس الشيء والايمان به فانه أمر مفروغ عنه . ألا ترى إلى قوله تعالى فی سؤال ابراهیم علیه السلام عن آحائه «أولم تؤمن؟» قال بلی ولكن لیطمئن قلبی . أى الايمان حاصل بالمرّة ولكن إحياءک غیب فأريد أن أرى الغائب شاهداً لازیل به ما یبقی فی الغیب . وسماء طمأنیة فسؤاله لم یخالف إيمانه بل أكدّه لأن الايمان هو الموجب للسؤال لانه یدل علی أن لا یحیی عنده إلا هو ولذا سأله عن الاحیاء . ثم هذا ليس فیما یجب به الايمان لانه یجب علی نفس الاحیاء لاعلی کفیته کیف هی فایجب الايمان به لم یقع السؤال عنه وما وقع عنه السؤال وهو کفیته لا یجب الايمان به کالایمان بالقیامة فانه واجب . أما أنها کیف تقدم فليس عما یتعلق به الايمان . إذا علمت هذا فاعلم ان النبوة ایضاً یجب الايمان بها للنبي ایضاً . ولكنها غیب وقد علمت أن الغیب یتقی معه أمور ولو احتمالاً عقلياً لا تجوزاً واقعياً فربما یضطرب فیها النفس کتردد النبی صلی الله علیه وسلم عند مشاهدة الفزع والرج مع أن ذاته الشریفة كانت آمنة من العذاب لآمنه ولكنه كانت الريح والسحاب تهمة همداً شديداً حتی کان یرى ذلك فی وجهه فاذا مطرت انکشف عنه ، فهذا التردد والفزع کله کان لمرض احتمال المفروض کالواقع لغناء رب العالمین عن العالمین وفي مثله تتجاوز الأطراف عند الخائف الخاضع فوعده بالامن یسلیه ویکتشف همه ولله خاف موسى علیه الصلاة والسلام حین أتى السحرة جبالهم غلیل إلیه من سحرهم أنها تسعى حتی قال له رب لا تخف إنک أنت الاعلی وهذا لکون علم العاقبة غیباً لا یدری ما الله صانع به فقس علی الحشیة فیما نحن فیہ . فلا تردد فی البوة ولا شک ولا شیء . ولكن الحشیة وغيرها إنما كانت فی متعلقاتها التي لا تدخل تحت الايمان أصلاً کخطور عواقبها فی القلب وأنه کیف یتحمل هذا الخطب العظيم . وأنه ماذا یعامل معه من تلقاء قومه . وأنه هل یتصر له أو علیه ؟ کما فی حدیث مسلم فی

الأنساب . «البراني» سمي به لأن إبراهيم عليه السلام كان اختاره بعد عبوره من العراق إلى الشام . وفي نسخة «العربي» وهما شعبتان من أصل واحد فطلعه كان يكتب العربي أيضا وكذا السرياني منسوب إلى (السرياء) (وهو الشام) وبالجملة كان لسان اليهود العبراني والتوراة والانجيل كلاهما كانا بالعبري ، أما التوراة العبرية فوجدت اليوم أيضا ولا يوجد أصل الانجيل العبري . نعم توجد تراجمه مع اختلاف فاش بينها وقد أقرؤا أنه ليس من إملاء عيسى عليه السلام ولكن جمع بعده بسنين وجمع ملك من القسطنطينية نسخة منه وسماها سبينية وجمع فيها عقائد النصراني ورأيت شارحا من شروح الانجيل يقول إنني كتبت هذا الشرح بعد مطالعة تسمعاته شرحا «الناموس»

المشكاة في باب الانذار والتحذير في حديث طويل وإن الله أمرني أني أحرق قريشا فقلت رب إذا يثلغو رأسي فيدعوه خبزة واحدة الخ .

ومن ههنا تبين معنى قوله صلى الله عليه وسلم في المشكاة في «حديث الكهانة» قال : قلت كنا نتطير قال : ذلك شيء يحده أحدكم في نفسه فلا يصدقكم . فوجدناهم الشيء في أنفسهم لم يعد عاكفاً لإيمانهم . وإما يخالفه انبساطه والعمل عليه . وبه ينحل ما أشكل على الناس في حديث الوسوسة عند مسلم فأسألوه إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم قال أوقد وجدتموه ؟ قالوا نعم ، قال : ذلك صريح الإيمان . فوجدنا الشيء من آثار الغيب والتعاظم بتكلمه عين الإيمان ولكن في وسوس وسوس فرقاً فلا تستحقق ووسوسة كل على حدة ، فلا تختلط بين الناس والناس ، فإن من عباد الله من حسنتهم سيئات المقرين . وجملة الأمر أن النبي ﷺ لم يشك ولكنه عراه من الشدة وغيرها ما لو عرا أحداً مات فرقاً فإن عطاي الملك لا يحملها إلا مطايا . ألا ترى أن الله سبحانه لما جعل للجبل لجملة دكا بخلاف موسى فإنه لم تأخذه الاغشية ثم لو فرضنا أنه كان يقي في نفسه ما يقي في المفيات لما ضر أيضاً ولما ناقض إيمانه وأذعانه كما مر وحمل الالفاظ الواردة في هذا الباب على غير هذا مشى على خلاف المراد وتأسيس لدين دانه محمود وعاد قال الله المشتكى ومنه المبدأ واليه المعاد ولما زورت تلك المقالة في نفسى ارغاماً ، لبعض المحدثين طلبت لها نقلا عن أحد قبلى فلم أجده حتى إذا أتممتها فوجدت ان الشيخ السنوسي رحمه الله أشار إلى بعضها في شرح مسلم وهو ما ذكرناه في حكا بلوغ هذا الجزء من جهة خديجة رضى الله تعالى عنها قال السنوسي في حكمة ما اتفق له في نداء القصة أن يكون سبياً في انتشار خبر في بطائنه ومن يستمع لقوله ويصفي إليه وطريقاً في معرفتهم مبائة ، من سواه في أسوالة لينهوا على عمله انتهى فقه الحد وإنما طولت الكلام فيه ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وقد كنت أسمع نحوه من شيوخى رضى الله تعالى عنه فاذكرته لدقته وتعاليه عن افهام الناس وخفت أن لا يكتفه كنهه جاهل ثم يكب في هوة من النار فإن لكل انسان لمة لا يورده إلا بالشر وإنما كتبت هذه السطور لأرغام بعض الجلاء فإن طابق لما حققه العلماء فيها وإن عاقبهم ولوجناح بعوضة فالطرب على الجدار أول فاني مع الجماعة . ومن شذ شذ في النار .

« ياليتي فيها جذعا » كأنه تمنى أن يكون عند ظهور الدعوة إلى الاسلام شابا ليسكون أسكن  
لنصره. وهذا تبين سر وصفه بكونه كان « شيخا قد عفى » قال الحافظ. ويظهر لي أن التي ليس  
مقصودا على بابه ، بل المراد من هذا التنبيه على صحة ما أخبره به ، والتنويه بقوة تصديقه فيها  
بحججه .



## ورقة وإسلامه

واتفقوا على إيمانه حتى أن بعضاً منهم عدوه في الصحابة رضى الله تعالى عنهم . نعم كونه من هذه الأمة محل تردد ، فإنه توفي قبل ظهور دعوته . ويشهد لإيمانه رؤياه صلى الله عليه وسلم حيث رآه في ثياب بيض ثم لا يكون مقدماً على ( خديجة رضى الله تعالى عنها ) ، ( والصديق الأكبر ) رضى الله تعالى عنه بل يوضع بعدهما فانهما أسلفا في زمن رسالته بدون تردد ، بخلاف ورقة واستحسنه الشيخ الأكبر أيضاً .

« قال ابن شهاب » قيل : أنه تعليق وقال الحافظ : بل هو موصول بعين هذا الاسناد ولكن ليست القطعة المذكورة عنده عن عروة ، بل هي عن أبي سلمة . فهذا تحويل لا تعليق . ثم التحويل على تخمين الأول أن يتغاير الاسناد في الأول ويتحد في الآخر ، وهو أكثر . والثاني عكسه بأن يتحد الاسناد في الأول ويتغاير في الآخر . وهذا النوع نادر وهو المتحقق هنا . « فأنذر » قبل كان نبياً والآن صار رسولاً أيضاً . قلت : ولا أدخل في مثل هذه الأمور .

« وربك فكبر » استدلل به الحنفية : أن مطلق الذكر المشعر بالتعظيم يكفي للدخول في الصلوات لأن قوله كبر ، معناه عظم . فالأمر به هو مطلق التعظيم بأى صيغة كان ، لا خصوص صيغة ( الله أكبر ) سيما إذا ورد في سياق الصلاة كما في قوله تعالى « وذكر اسم ربك فصل » فالسياق سياق الصلاة . والظاهر من الذكر هو الذى للشروع في الصلاة . فهذا دليل واضح على أن الضرورى هو مطلق الذكر كما قلنا . وأجاب عنه ابن المنير وهو ركيك وقال : إن الإضافة في ذكر اسم ربك للمهد فالمراد هو الصيغة المعبودة أى الله أكبر . وهو كما ترى نداء من بعيد نعم لك أن تقول أن كبر ليس تفعيلاً من كبر المجرد بل هو قصر من جملة الله أكبر كسبحل وهلل من قوله سبحانه الله ولا إله إلا الله . فاذا لا يكون التكبير معناه التعظيم مطلقاً بل يكون معناه هو القول بالله أكبر . ولا يثبت ما أراده الحنفية رحمهم الله تعالى

ثم هنا تفتيش ويقتضى تهديد مقدمة وهى : أن النحاة جعلوا ( كبر ) قصراً من الله أكبر مثل سبجل وجملوهما من واحد ، وهو عندى خطأ للفرق الجلى بينهما ، لأن كبر لفظ يفيد معنى بنفسه ، بخلاف حوقل وسبجل فإنه لا معنى له في نفسه . فوجب أن يجعل قصراً من الجملة ، بخلاف كبر فإنه موضوع ومفيد لمعنى بنفسه ولا ضرورة فيه إلى أخذه من الجملة . والوجه فيه عندى أنه مأخوذ من جزء الجملة أى من أكبر في قوله الله أكبر وليس مأخوذاً من الجملة كمجرب

ومرغن ، وملب (بالأردية) بخلاف حوقل فإنه مأخوذ من مجموع جملة لا حول ولا قوة إلا بالله ولا بد ، وإذا اتضح الفرق بينهما فالأولى أن يفرق في التسمية أيضا ويسمى مثل سبجل تحتمل لكونه منحوتا من الجملة . ويسمى مثل كبر وسبح قصراً لكونه مأخوذاً من جزئها . فإن سبج مأخوذة من سبحان في قوله سبحان الله . فالخطأ إنما هو من سمي الأخدم من مجموع الجملة قصراً مع أنه ينبغي أن يسمى بالحث ، وهذا بالقصر . ثم اعلم أنه لا بد في التفعيل من ذكر المفعول ، بخلاف النحت . فإن المفعول يدخل في نفس مفهومه ، فسبح يحتاج إليه بخلاف سبجل فإنه صار لازماً واستغنى بمفعول في معناه عن ذكر مفعول آخر .

وإذا قد علمت : أن القصر ما يكون مأخوذاً عن جزء الجملة لا من مجموع الجملة ، لم يبق دليل في قوله كبر على خصوص الصيغة وصار معناه مطلق التعظيم . وكذا جاز لك أن تقول : معنى قوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) ولتعظموا الله على ما هداكم ومع هذا لا غير المسألة ولا أدعى أن المأمور به مطلق التعظيم بأي صيغة كان . وإنما تكلمت في تحقق المدلول وبيان الغنة فقط مع هذا المسألة بجمالها ، فإن اللفظ وإن صار صالحاً للعموم إلا أن التعامل قد تواتر على صيغة الله أكبر قبيل الصلاة وفي العبدن . ولم يرد في العمل غيره والتعامل هو العاصل في تعيين المراد عندى . فينبغي أن يترك وجوب الصيغة وسنيتها تحت مراحل الاجتهاد ، فإنه لا بحث لنا في العمل ، لأن الحنفية كافة لا يشرعون صلواتهم إلا ذلك الصيغة وإنما البحث في الأنظار فقط فليكنه إلى الاجتهاد لاسباب إذا اختار ابن الهمام رحمه الله وجوبها . ونقل عن (الامام الأعظم) أن من ترك التكبير أى الصيغة المخصوصة فقد أساء فإذا بعده إلا الجدل . وسيجيء للسئلة أشياء أخرى في موضعه .

ثم إن قوله ( وربك فكبر ) إشارة إلى الصلاة وقوله ( وثيابك فطهر ) إشارة إلى اشتراط الطهارة « والرجز فاهجر » قالوا أى الأصنام فاهجر . قلت : وعلى هذا لا يبق له تعلق بمسألة الصلاة إلا أن يقال معناه استمر على هجر الأصنام عند الصلاة وغيرها . ويكون المطلوب ههنا من الأمر هو دوام الهجران لا نفس الفعل . كما قرروا في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا آمنوا » والأولى أن يجعل إشارة إلى طهارة المسكن . كما أن جملة الأولى إشارة إلى طهارة الثياب ، فيتعلق الجملتان بالصلاة ، ويتسق النظم . تنبيه : واعلم أن الصلاة فريضة عندى من أول أمر النبوة . نعم ما زالت تتحول صفاتها من حال إلى حال إلى أن آل الأمر إلى الخنس ليلة المعراج . ومعنى فرضه الخنس فيها بيان عسدد المجموع بما فرض فيها مع ما قبلها . ثم أمدت بصلاة هي خير حرم من النعم . وإذا لا تأويل عندى في الآيات التي ذكرت فيها الصلاتان فقط كقوله تعالى « فسبح بحمد ربك قبل





«ثم إن علينا بيانه» قد وقع هنا سوء ترتيب من الراوى : فذكر «أن تقرأه» في تفسير «بيانه» وهو ومنه ، لأنه تفسير لقوله وقرأه لاقوله بيانه ، فنقل تفسير هذا إلى هذا ويشهد له ما أخرجه البخارى في التفسير ص ٧٣٤ ج ٢ متناً وسنداً وفيه قرأته ، أى أن تقرأه وبيانه ، أى أن تبينه على لسانك . وهذا واضح في المراد فلا تلتفت إلى التأويلات . ثم اعلم أن القرآن معناه اتساق النظم يقال ليس لشعره قرآن ( بندش ) ومنه سمي القرآن قرآناً عندى .

«لا تحرك به لسانك» الخ تكلم الناس في ربطه فان أوله وآخره في ذكر أحوال القيامة وحيث نزل قوله لا تحرك الخ لا ينبغي له كثير ربط قليل لعل النبي صلى الله عليه وسلم حرك شفثيه عند نزوله فبنى عنه . وقد تعرض إليه الرازى إلا أنه لم يأت بالجواب الشافى . وقد عرف من عادته أنه يبسط في الإيراد ويحمل في الجواب ولذا اشتهر عنه أنه يعترض نقداً وبحسب نسبة . وقد فتح الله على جوابه ولا بد له من تمهيد مقدمة وهى : إن القرآن قد يكون له معنى بالنظر إلى سياقه فإذا نظر إلى إلى شأن نزوله يظهر منه معنى آخر . فالوجه في مثله عندى أن يحمل ما يفهم من النظم مراده الأولى وما يفهم من النظر إلى الخارج مراده الثانوى ، وقصر القرآن على شأن نزوله ليس بوجه عندى ولم أر أحداً منهم صرح بالمراد الأولى والثانى إلا مصنف في حاشية التلويح حيث قال : إن الشعر اطلاقاً فما قاله الحنفية رضى الله تعالى عنهم مراد أولى وما ذكره الشافعية أن كل مسكر خمر فهو مراد ثانوى وكانت المسألة من علم الأصول فعلى العلماء أن يبحثوا في أن نظم القرآن إذا أعطى معنى ثم جاء الحديث يحمله على خلافه فهل يعتبر بنظم النص ؟ أو الحديث ، والذي ظهر لى فيه أن يحمل مراداً أولاً وثانواً بكوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له) الخ قال الشافعية إنه يتعلق بصدد الكلام أى قوله تعالى والطلاق مرتان الخ فوجملوا ذكر الخلع جملة معترضة والخلع فسخ عندهم وقال الحنفية رضى الله تعالى عنهم أنه يتعلق بما قبله وقالوا ان القول يتعلق بصدد الكلام مع امكانه بتعلقه بما قبله فكذلك في النظم قال الشافعية رحمهم الله تعالى ان قوله «أو تسريحاً باحسان» وطلاق ثالث لما عند أبى داود أن رجلاً سأل عن الطلاق الثالث فقال هو تسريح باحسان وحيث لو قلنا : إن قوله (فان طلقها) الخ يرتب عليه لزوم أن يكون هذا الطلاق رابعاً قلت : التسريح بالاحسان ترك الرجعة وهذا مراده الأولى ويدخل فيه الطلاق الثالث أيضاً على طريق المراد الثانوى ، فان الطلاق أيضاً صودة وقسم من ترك الرجعة وإذن لا يكون قوله «فان طلقها» بياناً للطلاق المستأنف بل يكون بياناً لاحد قسمى ترك الرجعة فالمراد هو ما يفهم من القلم . وما يدل عليه الحديث فهو داخل في مؤداه أيضاً على طريق المراد الثانوى . وهذا هو الطريق في جميع المواضع التى يخالف الحديث النص فانه يوفى حتى النظم القرآنى ، ويؤلف في الحديث . إذا اتقنت هذا فاعلم أن الله تعالى لما ذكر

القيامة وأحوالها وكان المشركون مولعين بالسؤال عنها تمتنا فقالوا «يا ابن مرساها» وأمثال ذلك لحقق الله من أول الأمر أن لا يتكلم فيه بحرف وأن لا يتعجل في تحصيل علمه وتفصيله بل عليه أن يحفظ بقدر ما علمناه و ينتظر تفصيله فيما يأتي حسبما يريد الله تعالى شيئاً فشيئاً . وما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنه من تحريك شفثيه فهو مراد أيضاً لكن على طريق المراد الثانوي ، وقد علمت أن قصر النظم على ماورد في شأن نزوله ليس بسديد سيما إذا خالف سياق القرآن والله تعالى أعلم وعليه التكلان .

## ذكر حديث هرقل

«حدثنا عبد الله بن النخع» كان في الأصل تنية ثم صار علماً ، وقيل بل علم من الأصل نحو عثمان وذكر الزمخشري عند الكلام على لفظ الرحمن اني كنت ذاهبا الى الطائف فسلكت عن البدوى هذا شخص قال بل شغنداف يريد به الشغندف الكبير فكذلك عبدان وحيثما كان بعده عبد الله فهو ابن المبارك قال الحافظ من دأب المصنف رضي الله تعالى عنه . أنه يذكر المتن في التحويل لآخر الطريقين وقال الشيخ عمرو بن الصلاح : أنه يكون لآخر الطريقين أو للسند العالي . قلت . ولعل ما ذكره الحافظ رضي الله تعالى عنه فهو عادة البخاري خاصة وأما ما ذكره ابن الصلاح فهو عادة عامة المحدثين فالمتن ههنا لبشر بن محمد قلت : وهو كذلك إلا أنه قد يوجد خلافه أيضاً فانه أخرجه في مقام آخر من لفظ عبدان أيضاً .

«اجود ما يكون» والجود أبغ من السخاء ولذا يقال أن الله سبحانه جواد ولا يقال سخى . واختاف في اعرابه وأجاز ابن مالك الرفع والصب قلت وهما صحيحان إلا أن رواية الكتاب بالرفع ، وما قيل : إن النصب لا يجوز لأن ماصدرية فلا يصح الحمل ، فليس بشئ . ، فان حرف المصدر لا يخرج الفعل عن حقيقته بحيث لا يبقى بينه وبين المصدر الصرف فرق ، ولهذا ذهب السيد الجرحاني رضي الله تعالى عنه في بعض حواشيه إلى أن المصدر المنسبك لا يتجرد عن معنى الفعلية بالكلية . وفرق ابن القيم رضي الله تعالى عنه في بدائع الفوائد بين قولهم أعجبتني قيامك وبين قولهم أعجبتني أن تقوم : بأن الأول يصلح فيما حصل التعجب من نفس القيام ، وأمن بعض أحواله بخلاف الثاني . فانه يختص بما حصل التعجب من نفس القيام . وأيضاً لادلالة الأول على الزمان أصلاً بخلاف الثاني فافترقا . . محصل الوجه المختار عندي : أن أجود اسم كان وفي رمضان حال وحاصلاً خبره . «مقدر والضمير في يكون للنبي ﷺ وليس في أجود ضمير . وهذا جائز في المشتق كما قيل في سيد الأدياء . لا ضمير فيه أى وكان أجود ما يكون النبي ﷺ حال كونه في رمضان



بروز مغرماً بالأدوية المقوية فرأى يوماً دواءً في حقة وزعم أنه دواء مقوى فأكله وكان فيه سم فهلك فأصابهم دعا، نبي الله صلى الله عليه وسلم ومزقوا كل عزق . وأما من كان صدقه فسلبوا من الهلاك ولو آمنوا به لأفلحوا كل الفلاح وكان هرقل محروماً حيث لم يؤمن به طمعاً في ملكه ولو آمن به لسلم ملكه . وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أشار إليه أيضاً ، حيث كتب « اسلم تسلم » ولكنه استعحق وآثر الدنيا على الآخرة . وبالجملة لما كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك كتب إلى قيصر أيضاً . وأبوسفیان خرج في تلك المدة إلى الشام للتجارة فوافق عجمي . قيصر ثم كان أمرهما كما في الحديث . وأما بعثه بواسطة دحية الكلبي لأنه كان جليلاً وكان الملوك إذ ذاك لا يقبلون الكتاب إلا من رسول جميل . ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعث كتابه إلى هرقل بل بعث إلى عظيم بصرى ليدفعه إلى هرقل لأن ذلك هو الطريق في الملوك ، فلما بلغه كتابه سأل هل فيه من أهل قرابة النبي صلى الله عليه وسلم ؟ فلما أخبر به فتح الكتاب إلى آخر القصة .

« عند ظهري » ثلاثا يستحيون أن يواجهوه بالتكذيب إن كذب

« إن كذبت » بالتخفيف أى إن نقل إلى الكذب .

« بأثروا » يقولوا .

« سجال » فكأنه شبه المحاربين بالمستعيرين بالعدو ليستقي هذا دلواً وهذا دلواً . وأشار أبوسفیان بذلك إلى ما وقع بينهم في غزوة بدر وغزوة أحد . واعلم أن هرقل كان عالماً بالتوراة وأحوال الأنبياء فلم يجعل هزيمة أصحابه صلى الله عليه وسلم دليلاً على عدم صدقه لأنه كان يعلم أن موسى عليه السلام أول من اهزم في مقابلة العمالق فقال : يارب ما هذا ؟ قال لأبلى ، أى هذه سنتي قد يكون النبي غالباً وقد يكون مغلوباً . نعم إنما تكون العاقبة للأنبياء ففتح الله في رمن بوشع عليه السلام قوله « ولا شركوا » الخ واعلم أن الاشرار بالله على عدة أقسام : الاشرار في الذات ، والاشراك في الصفات ، والاشراك في العبادة ، والرابع الاشرار في الطاعة ، أما الأولان فظاهران . وأما الثالث فيعلم أن تكون عبادة الغير مع زعم كونه معبوداً . أولاً كبعث مشركي العرب حيث قالوا ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى . وأما الرابع فبعبادة الله سبحانه وتعالى كما كان النصارى يتخذون أرباباً من دون الله فهذا أيضاً نوع من الشرك ، وسماه الشاه عبد القادر رحمه الله الشرك في الطاعة فاعلمه .

« الصلاة » والم لم أن الالفاظ التي اوحظت فيها القيود عند الشرع حقائق عندى لا يحار فيها

ولا عموم المجاز كيف مع أن أبا سفيان في زمر المجاهلية يستعمل الصلاة في تلك الحقيقة حقيقة وإن لم يكن حقيقتها قالش. لا يصير مجازاً بقيد الهيئة وإلا يلزم أن تكون صلاة الخفية مجازاً عند الشافعية وبالعكس. وكذا يلزم أن يكون إيمان أحدهما مجازاً عند الآخر وهو باطل خلافاً لبعضهم كما سيبي.

« وقد كنت أعلم » قال المازني هذه الأشياء التي سأل عنها هرقل ليست قاطعة على النبوة إلا أنه يحتمل أنها كانت عنده علامات على هذا التي بعينه لأنه قال بعد ذلك قد كنت أعلم أنه عارح ولم أكن أعلم أنه منك. وما أورده احتمالاً جزم به ابن بطال وهو ظاهر كذا في الفتح. وهو وإن صدقه صلى الله عليه وسلم لكنه كافر لما في المسند لأحمد: أنه كتب من تبوك إلى النبي ﷺ أني مسلم فقال صلى الله عليه وسلم كذب بل هو على نصرانته قال الحافظ رحمه الله: فعلى هذا إطلاق صاحب الاستيعاب أنه آمن يعني به أظهر التصديق، لكنه لم يستمر عليه ويعمل بمقتضاه.

« بسم الله الرحمن الرحيم » وأما جمع بين اسم الله والرحمن لأن اسم الله كان معروفاً عند بني إسرائيل والرحمن عند بني إسرائيل فجاء القرآن يجمع بينهما، وقال: « قل ادعوا الله أودعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى »

« عظيم الروم » فيه عدول عن ذكره بالملك لأنه معزول بحكم الإسلام لكنه لم يخله من إكرام لمصلحة التألف. كذا في الفتح.

« إن أدعوك » والدعاية كالشكاية وعند مسلم بدعاية الإسلام أي بالكلمة الداعية إلى الإسلام وأسلم تسلم، التي فيه شبهة وهي أن هرقل كان مسلماً من قبل على دين عيسى عليه الصلاة والسلام ولم تبلغه الدعوة إذ ذاك فإن يك كافراً فن حين الإنكار فما معنى دعوته إلى الإسلام مع كونه مسلماً؟ لا يقال الإسلام على معناه اللغوي أي الطاعة لأن الذوق لا يقبله. فالأوجه أن يقال: إن الإسلام لقب مخصوص بهذه الأمة ولم يطلق على أحد من الأمم من حيث اللقب قال تعالى « هو سماكم المسلمين من قبل » وقال تعالى « ورضيت لكم الإسلام ديناً » وقال « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » فاطلاقة وإن شمل الكل إلا أنه صار وصفاً مشتهراً لهذه الأمة فقط وحينئذ فالإسلام أضيق من الإيمان فإن الإيمان لا يختص بأمة إجماعاً وهذا على عكس ما سيبي. في كتاب الإيمان ولكنهما نظرا. ثم إن تكلف متكافئ الإسلام وإركان عاماً لكنه يتحول إلى نبي الوقت في زمانه وإذا معناه أسلم بني الوقت لأن الإسلام قد انتقل إليه الآن أقول والأفصح حينئذ أن يقول أسلم لي يدل على الانتقال والتحول.

« يؤتكَ الله أجرَكَ مرتين » ، قال الحافظ والأجر مرتين لكونه مؤمناً بغيره ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم . ويحتمل أن يكون تضييف الأجر له من جهة إسلامه ، ومن جهة أن إسلامه يكون سبباً لدخول أتباعه . وسبباً التصريح بذلك في كتاب العلم إن شاء الله تعالى . وقد اشتملت هذه الجمل القليلة التي تضمنها كتاب النبي صلى الله عليه وسلم على الأمر بقوله أسلم ، والترغيب بقوله تسلم ، ويؤتكَ ، والزجر بقوله فإن توليت ، والترهيب بقوله فإن عليك ، وفي ذلك من البلاغة ما لا يخفى .

« فان توليت » و إنما لم يقل فان كفرت لثلاثا يغضبه .

« الرئيس » وفيه اقامت ومعناه الاكارين أى الزراعين ومر عليه الطحاوى في مشكلة (١)

(١) (قال أبو جعفر) الطحاوى فاحتجنا أن نعلم من الأريسيون المذكورون في هذه الآثار فوجدنا أبا عبيدة قد قال: في كتابه «كتاب الأموال» مما كتب به إلى علي بن عبد العزيز يحدثني به عنه قد قال هم الخدم والخولة (قال أبو جعفر) كان يعنى أن يكون عليه أنهم لصده إياهم عن الإسلام بمملكته لهم ورياسته عليهم . كمثل ما حكي الله عن يقول يوم القيامة «وبنا إنا أعطينا ساداتنا وكبرانا فأفضلونا السيلا» ، وكثل قول فرعون لمرعون لما قامت عليهم الحجة لموسى من الآية المعجزة التى جاءهم بها من عند الله عز وجل مما لا يخفى . من السحرة مثله . «وما أكرهنا عليه من السحر» أى استعملتنا فيه وأجبرتنا عليه قال أبو عبيد في هذه الرواية وهكذا يقول أصحاب الحديث يعنى ما يقولونه من الأريسين والصحيح الأريسين اه مشكل الآثار ص ٣٩٨ ج ٢ قلت وعبارة كتاب الأموال هكذا ص ٢٣ قال أبو عبيد يعنى بالأريسين أه اه وخدمه قال أبو عبد وقال غيره الأريسين وهذا عندى هو المحفوظ

ثم قال الطحاوي .مد قل كلام أبي عبيد عليه راءأ عليه ( قال أبو جعفر ) وهذا عندنا بخلاف ما قال أبو عبيد لأن ما قال أصحاب الحديث مما حكاه عنهم هو على نسبة أحد آبائهم الأريس لم . يقال له . أريس فيقال في نصه وجره الأريسين ويقال في رفعه الأريسون كما تقول للقوم إذا كانوا منسوبين إلى رجل يقال له يعقوب اليعقوبين في نصب ذلك وجره وتقول في رفعه اليعقوبيون فقل ذلك فيما ذكرنا الأريسين والأريسيور وإذا أردت بذلك الجمع للأعداد لا الإضافة إلى رجل يقال له يعقوب قلت في النصب والجر اليعقوبين وملت في الرفع الية .ون فان حمد الله ونعمته أن أصحاب الحديث لم يخطئوا فيما ادعى عليهم أبو عبيد الخطأ فيه وأنه محمل لما قالوه والله أعلم بحقيقة ما قاله رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في ذلك

( وقد ذكر ) بعض أهل المعرفة بهذه المعاني أن في رهط هرقل فرقة تعرف بالأروسية توحّد الله وتقرّر بعبودية المسيح له عز وجل ، ولا يقول شيئاً مما يقول النصارى في ربوبيته ومن يؤمن بنبوته فإنها

وتكلم كلاماً جيداً وحاصله : أن المراد منه الرعايا وسكان بلده . بقى أنه يخالف قوله تعالى « ولا تَزِرْ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى » فانها تدل على أن أحدا لا يحمل اثم أحد قلت : الاثم إيمان اثم التسبب واثم المباشرة ، واثم التسبب يكون عليه لأنه من فعله ولا يخالف الآية فانها في اثم المباشرة ، والوجه عندى أن معناه اثم إهلاكهم عليك وأما اثم كفرهم فعليهم (١) « سواء بيننا وبينكم » (٢) فان قيل : إن القوم كانوا مشركين وكانوا يعبدون غير الله فكيف قال ان التوحيد سواء بيننا وبينكم ؟

تمسك بدين المسيح مؤمنة بما في إنجيله جاحدة لما يقوله النصارى سوى ذلك . وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يقال لهذه الفرقة الأريسيون في الرفع والأريسين في النصب والجر كاذب إلى أصحاب الحديث وجاز بذلك أن يكون هذه الفرقة التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث عياض بن حمار الذي قد رويناه في الباب الذي قبل هذا الباب من كتابنا هذا . وجاز أن يكون قيصر كان حين كتب إليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما كتب إليه على مثل ما هي عليه لجاز بذلك إذا اتبع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآله وسلم ودخل في دينه أن يؤثبه الله أجره مرتين . وجاز أن يكون هذه الفرقة علمت بمكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبدينه قبل أن يعلمه قيصر فلم يتبعوه ولم يدخلوا فيه ولم يقرؤا بنبوته . وفي كتاب عيسى بشارته به كما قد حكاه الله عز وجل في كتابه وهو قوله « وإذا قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد » فخرجوا بذلك من دين عيسى لأن عيسى الذي يؤمن به هو عيسى الذي بشر بأحمد لأعيسى سواء فكنتب التي صلى الله عليه وسلم إلى قيصر وذلك أن توليت فعليك اثم الأريسين الذين خرجوا من ملة عيسى عليه السلام (مشكل الآثار ص ٤٠٠ ج ٢) واعلم أن النسخة علوة من أغلاط النساخ فان تمسك عليك فهم المعنى فلا تذهب نفسك عليه حسرات : —

(١) قلت يمكن أن يقال إن قوله تعالى ليس على التشريع بل يان لما يقوله الكفار في المحشر على خلاف ما قالوه من المسلمين في الدنيا . قال تعالى « وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبلنا ولنحتمل خطاياكم وما هم بمحاملين من خطاياهم من شيء وانهم لكاذبون وليحتمل انهم اتفاهموا اتفالا مع اتفاهم وليستلن يوم القيامة عما كانوا يفترون » فظهر أن الآية اخبار عن الواقع لا إلهام تشريع وبيان لقاعدة والمعنى أن الله أخبر عن نفس وازرة أنها لا تحتمل وزر أحد يوم القيامة على خلاف ما ادعاه الكفار في الدنيا من أنهم يحتملون خطايا المسلمين لو اتبعوا سبلهم . والله أعلم

(٢) قال الطحاوى في مشكله ص ٤٠٠ ج ١ ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو فكيف كتب إلى هرقل بآيتين من القرآن ؟ فأجاب عنه أنه ليس بخلاف نهي لأنه إذا سافر ب كله وهذا على السفر يعضه إلى العدو فتصحيحها بإباحة السفر بالأجزاء التي فيها من القرآن ، يكون في أمثالها والكرهية للسفر ب كليته اليهم عنهم عند خوفهم عليه اهـ . مختصرا والعبارة مشوشة



قلت : إنما خاطبهم باعتبار مزعمهم ودعائهم فان النصارى أيضا يدعون التوحيد مع شركهم الجلى وكذلك أكثر المشركين لا يؤمنون برهم إلا وهم مشركون ولكنهم يدعون بألسنتهم التوحيد فدعاهم إلى التوحيد الصحيح بعد اشتراكهم فيه بحسب الصورة على حد قوله « إن نحن إلا بشر مثلكم » فى جواب قولهم « إن أئمة إلا بشر مثلهنا » فهذا مجازاة مع الخصم

« ابن أبى كبشة » تعرض بالنبي صلى الله عليه وسلم فان أبأ كبشة كان رجلا فى الجاهلية ترك دين آبائه وعبد الشمرى فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم انتقل إلى دين آخر وترك دين آبائه والعباد بالله عما أرادوه وقيل إن أبأ كبشة أحد أجداده وعاده العرب إذا انتقصت أحدا نسبته إلى جد غامض .

« ملك بنى الأصفر » والمراد منهم الروم وجعلهم العيني من ذرية إبراهيم وليس بصحيح وقد فصلته فى عقيدة الاسلام فى فصل مسنقل . وأبو سفيان لم يكن إذذاك مسلما لانه أسلم فى فتح مكة ثم صار من مخلصى الصحابة رضى الله تعالى عنهم .

« وكان ابن الناطورى » هذا مقولة الزهرى وهذه القطعة سمعها الزهرى من ابن الناطور بلا واسطة ولعله حين أسلم وكان ابن الناطور عاملا لهرقل باعتبار منصب المملكة وكان أسقفا بحسب المهدة المذهبى فان المناصب المذهبى عند النصارى عديدة يأباه ، وبطريق ، وكاهن ، وسقف ، وبوب ، وراجع له المقدمة لابن خلدون .

« صاحب إيلاء » وتمسك منه الشافعية على جواز الجمع بين معانى المشترك فان معنى صاحب المصاحب والحاكم وقد جمع بينهما هنا لأن صاحب إيلاء هو الحاكم وصاحب هرقل بمعنى المصاحب يلزم الجمع بين المعنيين قلت بل هو بمعنى واحد والفرق باعتبار المتعلق فصاحب بلد يقال له الحاكم وصاحب رجل يقال له المصاحب فهذا الفرق راجع إلى المتعلق دون نفس معنى اللفظ وترجمته فى الهندية ( إيليا والا أور هرقل والا ) ثم إن الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى صرح أن المسئلة المذكورة لم يصرح بها الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه وإنما أخذها الشافعية من بعض مسائله . ولو سلمنا قلنا أن تقول : إن الحديث ليس بحجة فى مثل هذه الأمور لأن الرواية بالمعنى قد فشت فيها فلا يؤمن بأنفاظه من جهة النبي صلى الله عليه وسلم بتأ « حزاء ينظر فى النجوم » أى كما ما قاله كهاة تستند تارة إلى الشياطين وتارة تستفاد من أحكام النجوم والحزاء فى أصل اللغة الكاهن بالتخمين أمامن ينظر فى النجوم فقال له المنجم ثم إن الشرع نهى عن الاعتماد عليهم قال الحافظ . فان قيل كيف ساغ للبخارى هذا الجزء المشعر بتقوية أمر المنجمين والاعتماد على ما تامل عليه

أحكامهم ؟ فالجواب : أنه لم يقصد ذلك بل قصد أن يبين أن الاشارات بالنبي صلى الله عليه وسلم جاءت من كل طريق وعلى لسان كل فريق من كاهن أو منجم محق أو مبطل إنسى أو جنى وهذا من أبدع ما يشير اليه عالم أو بمنح اليه محتج .

## تأثيرات النجوم

واعلم انه لا ينكر عن آثارها الطبيعية كالحرارة والبرودة لكن لا أثر لها في السعادة والنحوسة عند جمهور العلماء خلافاً لبعضهم (١) .

« يَحْتَنُونَ » وكان الكفار أيضاً يَحْتَنُونَ تبعاً لليلة الحنيفة وكانت الحننة في دين عيسى عليه الصلاة والسلام أيضاً لكن محي عنه البولوس .

« ملك غسان » هو صاحب بصرى

« فسجدوا له » وكانت السجدة عند بنى اسرائيل وهى الانحناء لغة ثم الانحناء أيضاً جعل مكروهاً تحريماني شريعتنا .

« فكان ذلك آخر شأن هرقل » لما كان أمر هرقل عند كثير من الناس مستهماً أشار الراوى إلى آخر حاله

(١) قلت : وفي المشكاة عن قتادة قال خالق الله تعالى هذه الجوم لثلاث جمعها ربة للسماء ورحومها للشياطين وعلامات يهتدى بها فمن تأول فيها يغير ذلك خطأ وأضاع نصيبه وتكلف ما لا يعلم رواه البخارى تعليقاً ورواية رزين وتكلف ما لا يعنيه وما لا علم له وما عجز عن علمه الانبياء والملائكة وعن الربيع مله وزاد والله ما جعل الله في نجم حياة أحد ولا رزقه ولا موته وانما يفترون على الله الكذب ويتعاملون بالنجوم

## كتاب الإيمان (١)

### الإيمان وممناه النوى

الإيمان في اللغة : عبارة عن التصديق ، وقد يحى ، بمعنى الوثوق ، لأنه إفعال من الأمن ، وهزمة الافعال إذا دخلت على الفعل المتعدي فلما أن يعديه إلى مفعول ثان ، ويجعله لازماً على معنى الصيرورة . فالأول ، أى التصديق منقول من الاصل المتعدية ، يقال : آمنت فلانا ، أى

(١) يقول العبد الضعيف : إن مسألة الإيمان كانت في نفسها سهلة المأخذ ، ظاهرة المراد ، إلا أنه تسرّ تحصيل مراد مقالة السلف ، وتحقيق وجه الخلاف من الخلف ، فصارت صعب المثال ، بعد ما كانت موضوعاً على طرف التمام ، وكان كلام الحافئين في هذا المقام . كلام المتأخرين لا يروى الغليل . ولا يشفى العليل . فجاء شيخنا (رحمه الله تعالى) مشمراً عن ذيله ، ففتح كلام السلف ولخص من كلام الحافظ ابن تيمية (رحمه الله تعالى) ، وأصلح ما وقع منه الانقراط والتفريط ، وزاد عليه أشياء من عنده ، وعين موضع الاختلاف . وحقق مراد القائلين ، بحيث ارتفع الخلاف ، ولخص الحق ، وزهق الباطل ، إلا أنه لو فورعله لم يكن يهذب هذا التهذيب الرائع . وكان يهطل هطلاً ، ويفيض عينا الدر والفرر مدراراً ، فكانت نفس الشحيحة تشع أن تضيق قطرة من وبله . وتحرص أن تحوز كله في ذيلها . إلا أنها كانت قصيرة قاصرة عن جمع جميع مدركاته ، فلم تكن تقدر على شيء غير الطل من الوبل ، فعنى على الحال ، إذ جمع الله في صدرى منه ما شاء ، فأخذت وريقة وقيدت فيها ما كنت أسمعته يقول ، ورتبت فيها ترتيباً يقرب اقتناصه ، ثم عرضتها بين يدي شيخى فاستحسنها ، والحمد لله ، فأردت أن أضعها هنا ، كما كنت قيدتها في سالف من الزمان ، ثم أفصل ما فيها مع الترتيب والتهذيب ، وأرجو من الطلبة أن يعاينوها بمجد واجتهاد ، فأني عرضت بين أيديهم مالا يرجى ذكره بعد ضرب الأكباد ورتبت الكلام وهذبه حسب ما أدى إليه طوقى وفكرى ، وإن لم يتيسر على قدر ما كانت تحدث به نفسى ، وأسأل الله أن يرزقنى شرحها كما أريد ، ثم الفع بها ليأبى ولن يرد ، إنه حميد مجيد

(صورة البطاقة التي أرجو أن أزن بها كفة أعمالى يوم الحساب)

واعلم أن الإيمان من الأمن ، على حد قوله صلى الله عليه وسلم « المؤمن من آمنه الناس على دماهم وأموالهم » رواه الترمذى في القلب عمل ، والتزام الدين ثبت ضرورة ، لا في الدماغ ، إلا أن يكون مغزجاً

جملة آمنأ منه ، وآمنه غيرى ، أى جعلت غيرى آمنأ منه ، وكلا المعنيين اللغويين معنيين حقيقين  
لفظ الإيمان وضع أولا لجعل الشيء آمنأ من أمر ، ثم وضع ثانياً لمعنى يناسبه وهو التصديق ،

وليس بتصديق ، إلا أن يكون اختيارياً أو معه تسليم ، فليس بعلم ولا معرفة يتعلق بالمعاني قط . وظى :  
ان الإيمان والاسلام واحد ، والكامن أولا فالبارز ثانياً لإيمان ، والبارز أولا فالكامن ثانياً لإسلام ، فالمسألة  
واحدة ، وإنما الفرق بالاياب والنعاب ، قول وفعل ، والآول عمل فهو إذن مركب ، فيزيد وينقص ،  
أو بدونه فيسقط ، لا يزيد ولا ينقص . فمسألة الزيادة والنقصان تنفرع على تركب الإيمان وبساطته ، ولم  
يتكلم فى نفس التصديق احد من السلف حتى يتحدث فيه المتكلمون من المتأخرين بما تحدثوا ، فأكثرهم إلى  
النفي مطلقا ، لاستحالة التشكيك ، ولا اجتماع الكفر والإيمان ، وهما مدفوعان ، وما عن أحد انه معاقدة  
على الأعمال فيشير إلى شدة احتياج الأعمال ، لأن المقد وسيلة ، والمفعود عليه مقصود وإذن يكون الإيمان  
كالوسيلة ولما اتفق الكل على عدم تكفير المقصر فى الأعمال ، ودلت الآيات على تقارب الإيمان والأعمال  
صار نظر الحنفية (تبعا للقرآن) إنه التصديق قط ، والمراد به الاختيارى ، فهو رأس الأعمال ، وأساسها ،  
ودعامتها ، فيكون من أقصى المقاصد ، اما الاقرار ، قليل : شرط ، وقيل : شرط ، وصرح ابن الهمام أنه  
حتم عند المطالبة ، وما يقرر بعد مراجعة عبارات السلف ، هو أنهم لم يجعلوها كالأجزاء للإيمان ، فاهم  
قالوا : الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . فجعلوها مؤثرة فى تمام الإيمان وعدمه ، لأجزاء له وحيث  
لا يكون مسألة الزيادة والنقصان من تفريعات قولهم قول وعمل ، ويكون الأعمال دخيلة فى الزيادة  
والنقصان ، لا داخلة فى الإيمان ، وقد صرح ابن تيمية (رحمه الله تعالى) بكون قولنا الإيمان لا يزيد ولا  
ينقص من بدعة الألفاظ ، فكانه لم يجد بدا من تسليم صحة مقالة (رحمه الله تعالى) فالصواب ان الشكل على  
الحق ، ولكل أطراف ، وما أوتيت من العلم إلا قليلا ، ولكل وجهة هو موليها ، والوجه : إنه من باب  
مقتضيات الأحوال ، وهل النسبة بين الأعمال والإيمان ، كنسبة الأجزاء إلى الكل ، والأسباب إلى المسبب ؟  
فهما نظران ، قيل : بالأول ، وقيل : بالثاني ، ثم بدا لى أن نسبة الأعمال إلى الإيمان ليس كنسبة الممثل إلى  
الممثل أيضا ، كاهو المنسوب إلى الحنفية ، ولا كنسبة الأجزاء إلى الكل ، كاهو مذهب المحدثين ، بل هو كنسبة  
الفرع إلى الأصل وهى كونه نابتا عنه ويشهد له القرآن ( أصلها ثابت وفرعها فى السماء ) ولعل تمييز  
الأعمال بالشعب فى حديث الصحيحين نظرا إلى فرعيتهما ، لا لجزئيتها . واعلم أن مسألة عدم الزيادة والنقصان  
لم أجدها مروية عن أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) غير أن ابن عبد البر نسبها إليه فى التمهيد وأثبت نفيه  
فى عقائد الامام الأعظم (رحمه الله تعالى) وصاحبه عقيدة الطحاوى وفيه ما يدل على أن الامام (رحمه  
الله تعالى) إنسانى الزيادة فى مرتبة محفوفة بحيث لو انحط عنه لزال اسم الإيمان ، وأما فيما بعده فيقول  
بهما وروى الزيدى فى شرح الاحياء عن أبى حنيفة (رحمه الله تعالى) الزيادة فيه مع نفي النقصان وهو يرجع إلى  
ما قاله الطحاوى والله أعلم .

فدونك بطاقة حاوية محتوية ، كافية كفيّة ، جملة جليلة ، جزيلة وجيزة ، غير طويلة فى باب الإيمان .

فأنك إذا صدقت المخبر فقد أمته من تكذيبك إياه ، وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف ، فأنك إذا صدقت شيئاً فقد اعترفت به ، والمعنى الثاني منقول من الافعال اللازم ؛ بمعنى صار ذا أمن ، فيتعدى بالباء . يقال : آمن به ، أى وثق به ، لأن الواثق بالثى ، صار ذا أمن منه ، وحيث لا يحتاج إلى التضمن . وأصناف الحفاظ ابن تيمية ( رحمه الله تعالى ) على معناه اللغوي فبدأ قديماً آخر ، وقال : إن الإيمان اسم للتصديق بالمغيبات خاصة ، ولا يطلق الإيمان على غير ذلك ، فلا يقال : آمنت بذلك فى جواب قال السبا . فوفاً ، ولذا قال تعالى : يؤمنون بالغيب ، فقيد الإيمان بالغيب لأنه لا يتعلق إلا به ، وقال : إن الإيمان هو تصديق السامع للمخاطب ، وإثباتاً بأماته ، ومعتمداً على ديانته ، وأصل الإيمان تبجيل الذات وتعظيمه ، ثم استعمل فى التصديق مطلقاً ويتعلق بالذوات والأخبار ، فان تعلق بالذات يؤتى بالباء فى صلته ، وإن تعلق بالأخبار فبالكلام لتضمينه معنى الاقرار ، وعليه قوله تعالى : ( ما آمنت بمؤمن لنا ) أى بمقر لنا ، ولم يقولوا : ( بنا ) ، لأن المراد التصديق بخبرهم دون ذواتهم ، وفى خلافه يكون التضمن ، ولم نجد تعديته بعلى إلا ما عند مسلم ( ما من نبى إلا أوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ) أى آمن معتمداً عليه البشر .

ثم الكفر لغة السر وجحد النعمة وتاسيها ، وحيث لم يبق التقابل بين الإيمان والكفر لغة إلا باعتبار اللازم ، فان جحود النعمة والتناسى لا يجتمع مع التصديق باحد ، وتصديقه لا يجتمع معه جحود نعمته ، وأما ضده الصريح فهو الحياة ، كأن ضد الكفر هو الشكر . ثم ههنا ألفاظ يبغي الفرق بينها فالعلم ( دانستن ) والتصديق إن كان صفة القضية فعناه ( راست داشتن ) وإن كان صفة الفائل فعناه ( راست كوداشتن و باور كردن ) والمعرفة ( شناختن ) واليقين ( إراحة الشك وتحقيق الأمر . والفكر ( انديشیدن ) والفهم ( فهمیدن ) فهذه ألفاظ ميزها أهل اللغة أى تمييز ، مراعاة تغنيك عن حدودهم الطويلة .

## الإيمان وتفسيره عند الشرع

قال عامة الفقهاء والمتكلمين : إن الإيمان تصديق بأمور مخصوصة على كونه من الدين ضرورة فلتتكلم أولاً على معنى التصديق وما يتعلق به ، ثم لنبحث عن معنى الضرورة فالتصديق هو الاذعان عند الحكماء وهو إما إدراك أو من لواحق الإدراك والحق عندى هو الثانى ثم التصديق قد يجتمع من المجعود أيضاً وهو كفر قطعاً قال تعالى « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً » وقال تعالى أيضاً « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » وقال تعالى « فلما جاءهم معارفوا كفروا به » فانظر كيف اجتمع اليقين والاذعان والمعرفة مع المجعود ١٩ فيلزم على التعريف المذكور أن يجتمع

الإيمان مع الجحود واللازم باطل ولذا جعل الفقهاء الاقرار شرطاً للإيمان لاخراج تصديق الجاحدين ، فإن الجاحد لا يقر بلسانه ألبتة ، ومن أقر باللسان لا يمكن منه الجحود ، فكأنهم فهموا أن الاقرار مقابل للجحود لجموله شرطاً ، أو شرطاً ، احترازاً عن مثل هذا اليقين والمعرفة وحيث أن الجواب عندهم : أن هؤلاء وإن كانوا مستيقنين بل كهم لم يكونوا يقرون بأستهم بل كانوا يحدون ، فلم يعتبر تصديقهم ، ولم يحكم عليهم بالإيمان ، لأن التصديق المعتبر ما كان مع الاقرار باللسان ولم يوجد وهو الفاصل في الباب . واختلف فيه صدر الشريعة رحمه الله تعالى ، والعلامة التفتازاني رحمه الله تعالى . فقال صدر الشريعة رحمه الله تعالى : إن التصديق المنطوق أعم من الاختياري والاضطرابي والمعتبر في الإيمان هو الاختياري فقط ؛ لأن الإيمان مناب عليه والثواب لا يرتب إلا على فعله الاختياري ، فإما هو معتبر في باب الإيمان ليس بجامع من الجحود وما هو بجامع معه ليس بمعتبر في الإيمان وكأنه فهم أن الرجل إذا صدق أحداً عن اختياره وطوعه بدون إكراه مكره لا يتمكن على الجحود . والذي يحمده لا يمكنه التصديق عن اختياره . نحو أن يقع بصرك على الجدار ، ويحصل لك الاذعان بوجوده اضطراباً ، فهذا النوع من اليقين يمكن أن يجامع الجحود ، فإنه ليس من فعله ، بخلاف ما صدر عن اختياره ، فإنه فعله والظاهر أنه إذا فعل فعلاً عن اختياره لا يفعل نقيضه إلا أن يكون به جنة ، أو يكون كالتى تقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا ، وادعى التفتازاني أن تلك المعرفة الحققة اليقينية المجامعة مع الجحود ليست بتصديق بل هي من التصورات والتصديق اسم لليقين المجامع مع التسليم ، فكأنه أخرج تصديق الجاحدين عن معنى التصديق ومتنولاً أنه رأساً وحيث ساغ له أن يقول : إن المعتبر في الإيمان هو التصديق ، وما وجد منهم هو اليقين المجامع مع الجحود ، وهو تصور وليس بمعتبر في الإيمان . وكأنه فهم أن التصديق إذا قارنه التسليم لا يكون إلا اختياراً وحيث أن التصديق عنده مساو للإيمان ، بخلافه على الأول ، فإنه كان أعم من الإيمان والذي يظهر عندي أن الصواب إلى صدر الشريعة فإن أرباب المعقول لعلمهم لا يحكمون على تلك المعرفة اليقينية بكونها تصوراً والظاهر أنها تصديق عندهم . ثم العجب على صدر الشريعة كل العجب حيث اعترض على شيخ التسليم في « باب الزكاة » من ( شرح الوقاية ) بقوله فانظر إلى هذا الذي أدرج ركناً زائداً في الإيمان الخ كيف ، مع أن صدر الشريعة أيضاً قيد التصديق بالاختياري وهذا الاختياري ليس أمراً وراء التسليم ، على أنه مصرح في القرآن أيضاً « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » فهذا التسليم هو الذي أضافه الشيخ رحمه الله فلم يكن أمراً زائداً كما ألزمه صدر الشريعة . والحاصل : أن الفقهاء (رحمهم الله) شرطوا الاقرار لاخراج

مثل هذا التصديق عن مسمى الإيمان، والشيخ المروئي القسليم، وحسب الشريعة وإن عم التصديق أولاً لكنه خصه آخرأ وأراد منه الاختيارى فقط، والتفتازانى خصه من أول الأمر، وأخرجه عن مسمى التصديق ابتداء، فلم يحتج إلى التخصيص، فإليت واحد وتلك أبوابه فإنه من أيها شئت، ولملك علمت بما ذكرنا مراعى الفقهاء والعلماء بوانهم لماذا يختلفون في العبارات وماذا يريدون منها، ثم رأيت حكاية في الفتح عن أحمد (رحمه الله تعالى) لأرى في قلبها بأساً، وأريد أن أنبه على ما استغدت منها، قال أحمد (رحمه الله) : بلغنى أن أبا حنيفة رحمه الله يقول : أن الاسلام يهدم ما كان قبله، وكيف يكون هذا مع أنه روى عن ابن مسعود في الصحيحين، إن المرء إذا أسلم فأحسن في إسلامه فهو كفارة له، وإلا فيؤخذ بالأول والآخر، فإنه يدل على أن الاسلام لا يهدم ما كان قبله مطلقاً، بل يبقى عليه المؤاخذه بعده أيضاً، واستغدت منه أن الإيمان عند أحمد رحمه الله كالتوبة الكلية، وهى عزم على الاقلاع عن المصيبة فيما يأتى فمن أحسن بعد إسلامه، فقد صحت توبته وصار إسلامه كفارة له، ومن أساء بعده ولم يقطع عن المصيبة لم تصح توبته، فيؤخذ بالأول والآخر، وإذا كان الاسلام عنده كالتوبة، يكون وسيلة للأعمال والأعمال مقصودة، فالحا المقصودة من التوبة واليه يشير ما نقل عنه، أن الإيمان معاقدة على الأعمال (١)، أى أنه عقد على التزام الطاعات على نفسه، والعقد يكون وسيلة للمعقود عليه،

#### (١) ثم تفصيل كون الإيمان عند أحمد رحمه الله تعالى عقداً

إن الإيمان عند أحمد (رحمه الله) اسم للبيعة من النبي صلى الله عليه وسلم على الاتيان بجميع ما يأمره به والترك لجميع ما ينهى عنه والبيعة أمر واحد تنسحب على مجموع ذلك فلما خالف الشرع وأتى بما لم يكن له أن يأتي به فقد خالف بيعته فانتقض إيمانه لا محالة فأحد رحمه الله تعالى ذهب إلى الزيادة والقصان في الإيمان مع كون الإيمان شيئاً واحداً عنده، أما المحدثون فجعلوه أموراً ثم قالوا بالزيادة والتنقص. والامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى جعل الإيمان أمراً مستقلاً برأسه مفرزاً عن الأعمال ولذا لو انتقص في الأعمال لم ينتقص منه إيمان فان الإيمان أمر على حدة عنده. ونظيره ان ملكاً مسلماً عاهد ملكاً من الملوك على أمور وصالحه عليها، فان وفى به فهو على عهده وإلا فهو غادر قد نقض العهد والصالح. وهذا على نظر أحمد رحمه الله وأما على نظر إمامنا فالملك المعاهد صار بمنزلة الرعية للسلم والرعية تبقى رعية وإن فسقت فلما كان الإيمان كاليعة من النبي صار الفاسق كالباغى عند أحمد رحمه الله فانتقض عهده وانتقض إيمانه لا محالة وعندنا هو بمنزلة الرعية فاستحق العقاب والعقوبة ولم يوجب ذلك نقصاناً في أصل إيمانه ولذا لم يرد الشرع بخلود الفاسق فالنزاع في الأصل ما ذكرنا : أى أن الإيمان أصل واحد كما يقول إمامنا رحمه الله تعالى أو أمور متعددة كما يقوله المحدثون ثم إنه كاليعة كما هو نظر أحمد رحمه الله أولاً كما هو

والامام المهتم رحمه الله تعالى جعله من أكبر الأعمال وأساسها ومقصودا لذاته غير وسيلة لشيء ، ثم لا اعتراض عليه بحديث ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ، فإنه إن كان عند أحمد رحمه الله حديث ابن مسعود رضى الله عنه ، فمفاده أيضا حديث صريح عند مسلم « أن الاسلام يهدم ما كان قبله » فلو كان عند أحمد رحمه الله حمل لحديث المدم ، فيمكن أن يكون عند الامام الاعظم رحمه الله أيضا حمل لحديثه . والله تعالى أعلم .

### بحث في معنى الاقرار<sup>(١)</sup>

واختلف في الاقرار ، فقال المرجحة : إن الاقرار ليس بشطر ولا شرط للايمان ، قال تصديق وحده يكفي للنجاة عندهم ، حتى اشتهر القول عنهم بأنه لا يخترع مع الايمان معصية ، وعلى خلافهم الكرامية ، فاتهم زعموا أن الاقرار باللسان يكفي للنجاة ، سواء وجد التصديق أم لا ، وكانها على طرفي تقيض ، وعدنا لا بد من الاقرار أيضا ، إما شطراً أو شرطاً ، قال الفتازاني : إن الاقرار لو كان شرطاً لاجراء الاحكام فلا بد أن يكون على وجه الاعلان والاطهار للامام وغيره من أهل الاسلام . وإن كان لاتمام الايمان فإنه يكفي مجرد التكلم به وإن لم يظهر على غيره ومن جعل الاقرار ركناً كالصديق فرق بينهما بكون التصديق لا يحتمل السقوط في حال . بخلاف الاقرار فإنه يسقط عنه الاعتذار وفي المسامرة وجعل الاقرار بالشهادتين ركناً من الايمان هو

نظر إمامنا رحمه الله وليس نزاعاً لمظياً كما قالوا . ثم إن مثل الكافر عد أحد رحمه الله إذا أسلم فاقحم المعاصي كتل المعاهد الغادر فيؤخذ بالاول والآخر . وعدنا هو كرجل دخل في رعية سلطان فإن ارتكب الجرائم يعاقب عليها ولكن لا بد باعاً وناقضاً للمعهد وهذا معنى الزيادة والقصان ومعنى البيعة عند أحمد رحمه الله وعدمها عند إمامنا رحمه الله والأصوب ما ذكره الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى كما علمت هكذا فهمناه من بعض تقارير الشيخ رحمه الله تعالى

(١) قال الشيخ بدر الدين العيني رحمه الله تعالى اختلما في الاقرار أنه ركن للايمان أم شرط له في حق إجراء الأحكام ؟ قال بعضهم إنه شرط فمن صدق فهو مؤمن منه وبين الله تعالى وإن لم يقلب لسانه قال النسفي رحمه الله تعالى هو المروي عن أبي حنيفة رحمه الله وإليه ذهب الأشعري رحمه الله في أصح الروايتين وهو قول أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى وقال بعضهم هو ركن لكنه ليس بأصل له كالصديق بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حالة الاكراه والعجز وقال غير الاسلام إن كونه ركناً زائداً مذهب الفقهاء وكونه شرطاً لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين . والمحدثون قالوا ان الايمان فعل القلب واللسان مع سائر الجوارح انتهى بتغيير يسير ص ١٢١ ج ١



الاحتياط بالنسبة إلى جملة شرطاً عارجاً عن حقيقة الإيمان . ثم إنه شرطاً كان أو شرطاً لا بد منه عند المطالبة عند الكل فإن طوّل به ولم يقر فهو كافر كفر عناد وهو معنى ما قالوا : إن ترك العناد شرط في الإيمان كذا صرح به ابن الهمام رحمه الله .

تفيه : وهما إشكالان يرد على الفقهاء والمتكلمين وهذان بعض أفعال الكفر قد توجد من المصدق كالوجود للصنم والاستخفاف بالمصحف ، فإن قلنا : إنه كافر ناقض قولنا : إن الإيمان هو التصديق ومعلوم أنه بهذه الأفعال لم ينسلخ عن التصديق فكيف يحكم عليه بالكفر؟ وإن قلنا إنه مسلم فذلك خلاف الإجماع وأجاب عنه الكسبي تبعاً للرجائي أنه كافر قضاء ومسلم ديانة وهذا الجواب باطل مما لا يصح إليه فإنه كافر ديانة وقضاء قطعاً فالحق في الجواب ما ذكره ابن الهمام رحمه الله تعالى وحاصله أن بعض الأفعال تقوم مقام الجحود نحو العلام المخصصة بالكفر؟ وإنما يجب في الإيمان التبرؤ عن مثلها أيضاً كما يجب التبرؤ عن نفس الكفر وإذا قال تعالى : «لا تعتذروا اليوم فدكفرتم بعد إيمانكم» في جواب قولهم «إنا كنا نخوض ونلعب» لم يقل إنكم كذبتم في قولكم بل أخبرهم بأنهم بهذا اللعب والخوض الذين من أخص علام الكفر خلعوا ربة الاسلام عن اعتناقهم وخرجوا عن حماه إلى الكفر فدل على أن مثل تلك الأفعال إذا توجد في رجل يحكم عليه بالكفر ولا ينظر إلى تصديقه في قلبه ولا يلتفت إلى أنها كانت منه خوفاً وهزأً فقط أو كانت عقيدة ومن هنا تسميهم يقولون إن التأويل في ضرورات الدين غير مقبول وذلك لأن التأويل فيها يساق الجحود وبالجملة إن التصديق المجامع مع أخص أفعال الكفر لم يعتبره الشرع تصديقاً فن أتى بالأفعال المذكورة فكانه فاقده للتصديق عنده وأوضحه الجصاص فراجع .

### المحور الذي يدور عليه الإيمان

وإذ قد علمت أن التصديق والله والمعرفة واليقين كلها يجامع الجحود فلا بد من تفسير يتميز به الكفر من الإيمان كيف وهذا المر أن يشهد بمعرفة الكفار قال تعالى : «يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» وهذا أبو طالب يقر بنبوته ونبأته صلى الله عليه وسلم و يعلن بها في آياته حتى دارت وسارت فيقول :

ودعوتى وزعمت أنك صادق وصدقت فيه وكنت ثم أميناً

وعرفت دينك لا محالة أنه من خير أديان البرية ديناً

لولا الملامة أو حذار مسبة لوجدتني سمحاً بذاك مبيناً

وهذا هرقل عظيم الروم يقول : لو أني أعلم أني أخلاص إليه لتجشمت لقائه ولو كنت عنده

لنسكت عن قسميه وفي (فتح الباري) عن مرسل ابن اسحق عن بعض أهل العلم: أن هرقل قال ويحك والله إنى لأعلم أنه نبي مرسل ولكنى أخاف الروم على نفسى ولولا ذلك لا تبعته . فهل تريد من التصديق أمراً وراء ذلك ؟ قلنا وجد منهم التصديق والتسليم والاقرار بهذه المثابة وجب على التعريف المذكور أن يحكم عليهم بالاسلام مع اتفاقهم على كونهم كافرين فأقول ان الجزء الذى يمتاز به الايمان والكفر هو التزام (١) الطاعة مع الردع والتبرى عن دين سواه فإذا التزم الطاعة فقد خرج عن ضلالة الكفر ودخل فى هدى الاسلام وحقق تبيين لك وجه كفر هؤلاء الكفرة مع تصديقهم ومعرفتهم وذلك لأن أباطال وإن أعلن بحقية دينه إلا أنه لم يلتزم طاعته ولم يدخل فى دينه ولذا قال لولا الملامة أو حذر مسبب الح فآثر النار على العار وهكذا هرقل وإن تمنى لقاءه وبجله وعظمه بظهر الغيب لكنه خشى الروم أشد خشية فلم يلتزم طاعته وكذلك حال الكفار الذين أخبر الله سبحانه عن معرفتهم فأنهم مع معرفتهم الحق صفحوا عن كلمة الحق ولم يدينوا بدين الاسلام ولذا أقول : ان الايمان من الارادات وترجمته فى الهندية (مانا) فهذا هو الصواب فى تفسيره فقد نقل الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى الاجماع على كون هذا الجزء مما لا بد منه فى باب الايمان وحيثئذ يبنى أن يراد من الاقرار فى قول الفقهاء الاقرار بالزام الطاعة وإن كان المراد منه الاقرار بالشهادتين كما هو المشهور يبق الاشكال .

ثم انهم اكتفوا بذكر هذه الأشياء وفسروا بها الايمان لأن الايمان بعد تحققها يتحقق فى أكثر المواد وإن تخلف عنها فى بعض فبالنظر إلى مواد الاجتماع جعلت كاللوازم المساوية له وزعم انها عين الايمان ثم إذا أمنت النظر فى مادة الاهراء وعلمت انها ليست بايمان ولا لوازم مساوية له وجب عليك أن تطلب ان حقيقة الايمان ماداً؟ هذا الذى نهناك عليه هو حقيقة الايمان وذلك وإن لم يقرع سمعك لكنه هو الصواب إن شاء الله تعالى، فان هذا الجزء لا يجمع الكفر بأبواعه أى نوع كان . ونقل عن امام الحرمين رحمه الله تعالى وعن الأشعرى رحمه الله تعالى أيضاً كما فى المسائرة أن الايمان كلام نفسى ، وكأنهم أرادوا به أن القلب إذا تكلم بكلمة الشهادة وأذعن بها فقد تم

(١) قلت ومحصل البحث أن الايمان هو الاعتقاد والوثوق بالرسول فى كل ما جاء به علماً وعملاً ومن هنا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا إيمان لمن لا أمانة له . فان الأمانة أيضاً عبارة عن وصف به يعتمد الناس وبه يثقون على أحد فن لا تكون فيه تلك الصفة فيما بينه وبين العباد كيف يحصل له الايمان وهو صفة الاعتقاد فيما بينه وبين الله ورسوله؟ فمعدة الايمان هو الوثوق والاعتقاد على الرسول ولذا قالوا : إن رجلاً لو أذعن بكل الشرائع يبدأنه لا يعتمد على الرسول ولكنه حققها من عد نفسه كسائر التحقيق فهو كافر قطعاً، نعم إذا وثق بالرسول وأذعن بها معتمداً عليه فذلك هو الايمان وهذا هو وجه الاشتراك بين الأمانة والايمان فأنهم .

الإيمان ، لأنه لا يمكن منه الجحود بعبء بخلاف الإقرار باللسان فإنه يمكن الجحود بعده أيضاً فالإيمان على هذا التقدير ليس علماً من العلوم ، بل قول من أقوال القلب . فقول القلب تصديق وإيمان عندهم . وقول اللسان إقرار . ويمكن أن يحمل عليه قول من قال : إن الإيمان قول وعمل ولست أريد أنه مراد البخاري رحمه الله تعالى أو المحدثين بل أريد أن له وجهاً أيضاً . وأما نقل عن (١) إماننا رحمه الله تعالى أن الإيمان معرفة . فالمراد منه المعرفة المصطلحة عند الصوفية ورحمهم الله تعالى . وهي التي تحدث بعد الرياضيات وهي الإيمان الكامل . وتلك لا تتجاع الجحود أصلاً ، بل قلباً توجد في قلوب عامة المسلمين ، وليس المراد منها المعرفة القوية ونحوه . نقل عن علي رضي الله عنه وأحمد رحمه الله : أن الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان . وأما ما شرطه جهم فقد رد عليه . إماننا رحمه الله كما نقله أصحابنا . فالمراد من المعرفة ما يستوجب العمل ، لا التي تتجاع الجحود أيضاً ، وهي التي تراد في مواضع المدح وهي التي من الأحوال والأعمال . أما الإيمان أو المعرفة إذا أطلق على غير هذا مما لا يكون معتبراً فيجترس هناك ولا يترك بدون تنبيه قال تعالى : ومن أس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فنبه أن إيمانهم غير معتبر . ثم اعلم أنه أطلق في « الاحياء » الحال على الإيمان . أقول والاولى لفظ العمل لأن العمل في اللغة يختص بالاختياري وأما ما يقال « مات زيد » فمات فعل ، فهو اصطلاح النحاة . وأما أهل اللغة فلا يسمونه فعلاً وإنما الفعل عندهم ما يصدر عن اختيار . فالإيمان فعل اختياري ، ولا بد . فإن المرء لا يثاب إلا على ما فعله من اختياره . بخلاف الحال فإنه ينشأ عن عدم الاختيار ثم له وجه أيضاً فإن الإيمان وإن كان عملاً في الإبداء لكنه بعد الرسوخ يصير حالاً غير اختياري . فاطلاق الحال عليه أيضاً صحيح نحو من الاعتبار . وعن أحمد رحمه الله أنه معاقدة على الأعمال أي الإيمان عقد على أنه التزم بأداء جميع الأعمال على نفسه . أقول : وحينئذ يكون الإيمان كالوسيلة ، والأعمال مقصودة ، فإن العقد وسيلة والمقصود هو المقصود عليه ، مع أن الإيمان من أسنى المقاصد . وبعد العليا والى أن الإيمان تصديقاً اختيارياً كان أو معه تسليم ، كلاماً نفسياً كان أو معرفة ،

(١) نقله الإمام الحارثي عن أبي حنيفة ( رحمه الله تعالى ) وأورد عليه الحافظ ابن تيمية ( رحمه الله تعالى ) : أن الإيمان كيف يكون معرفة مع إيمانها حاصلة للكفار أيضاً؟ ثم لما روى ذلك عن أحمد ( رحمه الله تعالى ) أيضاً جعل قول فيه وجعل له محامل فأتى فيه قوله الإمام أبي حنيفة ( رحمه الله تعالى ) أيضاً : واعلم أن المند للإمام أبي حنيفة ( رحمه الله تعالى ) لم يجمعه هو نفسه بل جمعه بعض الأئمة بعده وبلغ إلى خمسة عشر وأحد جامعهم هو هذا الحارثي انتهى هذا تقريب ما في تقرير الفاضل عبد القدير الكمامودي مع تهذيبه .

أو معاقبة ، لا ينفك عن هذا الالتزام ، والطاعة له صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به . فاما أن يراد بالفاظهم هذا أو يزداد عليها هذا الجزء . بقى إصلاح الاصطلاحات والألفاظ فهذا أمر نكته إليك ، ولستأ بصدده بعد وضوح حقيقة الحال والله تعالى أعلم وعله أتم .

## المعرفة شرط في الايمان أم لا ؟

فالمشهور عن « الأئمة الأربعة رحمهم الله » : أنها ليست بشرط بخلاف المعتزلة فانها شرط عندهم ، ومعناه عندهم أن يكون عندهم من الدلائل على التوحيد والرسالة ما يوجب اليقين ، بحيث لا يزول بتشكيك المشكك ، ويجب عند أئمتنا اليقين ولا يجب سنوح الدلائل معه ، وهو الحق ، فانه يعلم من الصحيحين العبرة بإسلام رجال أسدلوا في الحروب والسيوف تلعب عليهم . وكذلك أمرنا أن نكف سيوفنا عن قال لا إله إلا الله ، لأنه دليل صادق على رضائه بالإسلام ، والتارك لدينه ، وحسابهم على الله ، وأين تحضرهم الدلائل في هذا الحين . وهذا معنى ما يقال : إن إيمان المقلد معتبر عندنا فمن آمن تقليداً وأذن به قلبه فانه مؤمن وإن لم يكن عنده دليل على ذلك بخلاف المعتزلة وزعم بعض السفهاء : أن الاختلاف في عبرة إيمان مقلدى الأئمة رحمهم الله تعالى وعدما وهو حق والصواب ما علمت . والحاصل أن أول الواجبات عند المعتزلة هو المعرفة ، ثم الايمان . وعندنا الايمان ، هو أول الواجب ، وليست تلك المعرفة شرطاً أصلاً ثم رأيت « في جمع الجوامع » أن لو حصل لرجل ظن ولم يكن عنده اعتقاد جازم فهو أيضاً كاف لا يمانه بشرط أن لا يخطر الكفر في قلبه ولا يوسوس به صدره ولا تتردد فيه نفسه .

## قول وعمل

وفي عامة نسخ ( البخارى ) « قول وفعل » ولا أعلم وجهه . ولفظ السلف : الايمان اسم للاعتقاد والقول والعمل . فلا أدري ماوجه تغييره عنوان السلف ووضع الفعل بدل العمل ، مع أن الأظهر هو العمل . ولما أراد « البخارى » من القول ما يوافق الباطن اندرج الاعتقاد تحته . ولذا حذفه من مقوماتهم . فالإيمان عند السلف عبارة عن ثلاثة أشياء : اعتقاد ، وقول ، وعمل ، وقدم الكلام على الأولين : أى التصديق ، والاقرار ، بقى العمل ، هل هو جزء للإيمان أم لا فالأذهب فيه أربعة : قال « الخوارج » « والمعتزلة » : أن الأعمال أجزاء للإيمان ، فالتارك للعمل خارج عن الايمان عندهما . ثم اختلفوا : فالخوارج أخرجه عن الايمان ، وأدخلوه في الكفر ، والمعتزلة أدخلوه في الكفر . بل قالوا بالميزة بين المنزلتين ، والثالث : مذهب « المرجئة »

فقالوا : لا حاجة إلى العمل ، ومدار النجاة هو التصديق فقط . فصار الأولون والمرجئة على طرفي نقيض . والرابع : مذهب أهل السنة والجماعة وهم بين قولين : إن الأعمال أيضا لا بد منها لكن تاركها مفسق لا مكفر ، فلم يشددوا فيها كالخوارج ، والمعتزلة ، ولم يهونوا أمرها كالمرجئة . ثم هؤلاء اختلفوا فرقتين فأكثر « المحدثين » إلى أن الإيمان مركب من الأعمال . وإمامنا الأعظم رحمه الله تعالى وأكثر « الفقهاء » والمتكلمين إلى أن الأعمال غير داخل في الإيمان مع اتفاقهم على أن فاقده التصديق كافر ، وفاقد العمل فاسق ، فلم يبق الخلاف إلا في التعبير ، فإن السلف وإن جعلوا الأعمال أجزاء لكن لا بحيث يتعدم الكل بانعدامها ، بل يبق الإيمان مع انتفائها . وإمامنا وإن لم يجعل الأعمال جزءاً لكنه أهم بها وحرص عليها وجعلها أسباباً سارية في تمام الإيمان ، فلم يهدرها هدر المرجئة إلا أن تعبير المحدثين القائلين بجزئية الأعمال لما كان أبعد من المرجئة المنكرين جزئية الأعمال ، بخلاف تعبير إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى فإنه كان أقرب إليهم من حيث نفي جزئية الأعمال ، دعى الخنفية بالارجاع . وهذا كما ترى جور علينا فإله المستعان . ولو كان الاشتراك بوجه من الوجوه التعبيرية كافياً لنسبة الارجاع إلينا لزم نسبة الاعتزال إليهم فانهم قائلون : بجزئية الأعمال أيضاً كالمحدثين ولكن حاشاهم والاعتزال وعفا الله عن تعصب ونسب إلينا الارجاع . فإن الدين نصح كله لامرأاة ومنا بذة بالانقلاب ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

## تعدد الاصطلاح في الارجاع

صرح الشهرستاني في الملل والنحل على تعدد الاصطلاح فيه وقال : إن المرجئة على قسمين : مرجئة أهل البدعة وهم الذين أهملوا الأعمال وزعموا التصديق كافياً للتجاه فلا يضر عندهم مع الإيمان مصيبة . والثاني مرجئة أهل السنة وهم المنكرون جزئيتها مع شفعهم بالأعمال الأوامر من حيث الاتهام والنواهي من حيث الاجتناب وعد الخنفية من القسم الثاني وفي عقائد الحافظ فضل الله التوربشتي رحمه الله تعالى عندي أن المرجئة (١) هم الذين قالوا : إنه لا اختيار للعبد . « والتوربشتي » هذا حنفي متقدم على الرازي رحمه الله تعالى وكتابه هذا أجود من شرح المقاصد

(١) قلت : وأخرج الترمذي في أبواب القدر عن ابن عباس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب : المرجئة والقدرية اه قال ابن الملك المرجئة هم الذين يقولون الأفعال كلها بتقدير الله تعالى وليس للعاد فيها اختيار فإله لا يضر مع الإيمان مصيبة كما لا ينفec مع الكفر طاعة كذا في اللغات

وغيره . فليس النزاع بين الأئمة إلا في كون الإيمان بمجموع الأجزاء ، أو التصديق فقط . أما كون الأعمال واجبة ، فلا اختلاف بينهم في ذلك .

### شرح قولهم « قول وعمل »

فلنشرح أولاً مراد السلف ولتكشف الغطاء عن قولهم : الإيمان قول وعمل ، ثم لنبحث أن الأعمال هل تصلح لجزئية الإيمان أم لا ؟ فاعلم أن قولهم هذا ليس نصاً في الجزئية كما فهموا لأنه ليس من لفظ السلف أن الأعمال أجزاء للإيمان ، بل لفظهم « قول وعمل » وهو يحتمل شروحا يصدق بعضها على مذهبنا أيضاً بل هو أولى الشروح كما ستعرف .

الأول : ما فهمه عامة الناقلين وأرباب التصانيف وهو أن الإيمان مركب من القول أى الشهادتين ، والعمل ، وهذا الشرح دائر فيما بينهم . والإيمان على هذا الشرح ذا أجزاء كالجدار واللبنت . ثم إنهم قالوا : إن المخل بالتصديق فقط مع القول الظاهر منافق ، والمخل بالتصديق والقول كافر مجاهر ، والمخل بالعمل فقط فاسق ، وحكمه أنه لا يمتثل في النار ففرقوا بين جزء وجزء . فبانتفاء البعض حكموا بانتفاء الكل ، كالتصديق وبانتفاء بعض آخر لم يحكموا بانتفاء الكل كالعمل واستشكله الرازي وقال : إن الأجزاء كلها متساوية الأقدام في أن انتفاء بعضها أى بعض كان ويستلزم انتفاء الكل قطعاً ولا تتمثل فرقاً بين جزء وجزء . وأجابوا عنه بأجوبة كلها مشى على القواعد وغفلة عن الحقائق . فقال قائل : إن الأجزاء على قسمين : حقيقية ، وعرفية ، وبانتفاء الأول ينتفى الكل بخلاف الثاني . والعمل من الثاني دون الأول وحوله تحوم أجوبة أخرى والحق في الجواب : أن المجموع المركب من الأجزاء لا يلزم من زوال بعض أجزائه انعدام هذا المركب أيضاً . نعم تزول تلك الهيئة السابقة لكن لا يقتضى التباين بينها وبين اللاحقة وذلك كالإنسان مثلاً فإذا أصابت بعض أعضائه عاهة لم يخرج عن كونه إنساناً ، نعم يقال من حيث الصورة إنه إنسان ناقص ، فإذا راد النقص ربما خرج عن تسميته إنساناً ظاهراً . بل لا أجد أحداً من الأشياء يزول اسمه بزوال جزء منه . نعم ههنا مجال للنظر فن أهلك الحرث والنسل وفعل كل منكر ولم يأت بخير ما فلا علينا أن لا يسمى بأشرف أسماء الأئمة . فان قيل فما مقدار الطاعات التي يخرج بتركها من الإيمان قلنا : عليها عند الله وعدم علنا بمقدارها لا يقتضى ؟ أن لا يكون لها مقدار في الواقع . وهذا كالسواد والبياض إذا انتقصت من السواد درجة لا يأخذ البياض مكانها . نعم لا تزال تتحط منه درجة بعد درجة حتى إذا اتقى جميع مراتب السواد يحى البياض بدله . فهكذا الإيمان والكفر لا يزال الإيمان ينقص بالمعاصي ، حتى إذا انتفت المرتبة التي هي

مدار التجارة استخلفه الكفر فيصبح من الكافرين . والعباد باقه فافهمه فانه ينجيك من الشبهات فالعمل على هذا التقدير حاصل المصدر ، ومثله القول .

والشرح الثاني : أن الايمان تصديق يظهره اللسان ، والجوارح . وصاحله أنه التصديق المساعد بالقول والعمل وحيث لا يكون الايمان إلا التصديق فقط ، ويبقى القول والعمل ساعدا ومساعدًا للايمان لا أجزاء له . فالتصديق الذي يخلو عن الاقرار والاعمال كأنه ليس بتصديق . وهذا أيضا نظر على حد قوله «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» والمؤمن من آمنه الناس على دمائهم وأموالهم» رواه (الترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه) وفي القريتين حصر ، وهو يؤدي انتفاء اسم الاسلام والايمان عند عدم سلامة الناس ، وعدم الأمن منه ، فمن كان مسلما ينبغي أن يشهد له عمله ، وهو سلامة الناس من لسانه ويده ، ومن كان مؤمنا يجب أن يأمنه الناس على دمائهم . وبدون ذلك إسلامه ، وإيمانه ، غير مصدق من العمل ، وإذا لم يصدق عمله فاذن هو أمر يديه هو ولا تدرى أهو كذا أم لا ؟

الشرح الثالث : إن التصديق منسحب على القلب ، والجوارح ، فتصديق القلب هو التصديق الباطني المسمى بالايمان وتصديق الجوارح يسمى عملا ، وأخلاقا . فالشيء واحد من هناك إلى ههنا ويختلف الاسامي باختلاف المواطن . فالإيمان على اللسان قول ، وعلى الجوارح عمل . وهذا أيضا محتمل كقول الأطباء إن الإرادة شيء واحد وهي التي تسمى في اليد بقوة التحريك ، وفي القلب بالإرادة . فهكذا مادام التصديق في القلب فهو إيمان . وبعد كونه مجبولا عليه يصير أخلاقا . وبالمظهر على الجوارح تسمى أعمالا . فهذه كلها أنظار . والآخر تفاسف . لا يكازعوه أنه حد كحد المناطق فجملوا عليه الطرد والمكس ، والأمر كما علمت أنه نظر من الأنظار ، وهو الذي يليق أن يدور في السلف ، لا تحديده فانه من طريق الخلف المشتغلين في الفنون .

وهناك شرح رابع : وهو أن الايمان اسم للتصديق الذي يعقبه القول والعمل فينبغي أولا أن يصدق ، ثم يقر ، ثم يعمل ، والقول والعمل على هذا التقدير مصدر ، لا الحاصل بالمصدر ، وهذا نحو ما نقل الحافظ (في الفتح) في «باب الانصات للعلماء» من «كتاب العلم» عن سفيان أول العلم الاستماع ، ثم الانصات ، ثم الحفظ ، ثم العمل ، ثم النشر . وعن الأصمعي تقديم الانصات ، على الاستماع . فانظر كيف رأيت قوله هل هو تحديد له وذكر لأجزائه ؟ بل مراده أن حق العلم أن يترتب عليه تلك الأشياء فهذه الأشياء من مقتضياته وهو داع لها . فكذلك الايمان ليس تصديقا فقط بل من حقه أن يصدق اللسان والجوارح وهو القول ، والعمل . إذا علمت هذا فقد علمت

أن قولهم لا يخصص في الجمله بل هو أحد شروحه وإظهار أهم إيوا بصدد التحديد ، وبيان الأجزاء ، بل ببيان الانظار . وأن ما ينبغي أن يكون ، وإذن يتأتى قولهم على مذهبنا أيضا . ١  
وإذ قد فرغنا من شرح مقولتهم فلنصرح إلى أن الأعمال هل هي أجزاء للإيمان أم لا ؟

### بحث في أن الأعمال أجزاء للإيمان أم لا ؟

وإظهار أنه أبسط من أن يقال : إن الأعمال إما لا يمكن إنكاره . فقد ذكرنا أحدت . نحن صنفنا . وأن من حلاله . ما ينبغي أن الإيمان هو التصديق وحده من غير أن يعتبر معه العمل ، لأنه تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضفاه إلى القلب ، وظاهر أن فعل القلب هو التصديق وحده . والثاني : أنه تعالى عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تخصي . ولو كان ذلك داخلا فيه لكان مجرد ذكره عبثاً ، فضلاً عن أن يذكر بطريق العطف . والثالث ؟ أنه سبحانه وتعالى ذكر الإيمان في مواضع وصفاً للمعصاة . مقترناً بالمعاصي : فلو كانت الطاعة داخلة في الإيمان لكانت المعصية منافية له بمنتهى الاجتماع معه . قال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » فوصف المقتتلين بالإيمان ، مع أن تقايل المؤمنين حرام ، ومعصية ، وأجاب الحافظ بن تيمية رحمه الله تعالى عن عطف القرآن ، وقال : إن الأعمال وإن كانت داخلة في قوله آمنوا ، إلا أنها عطف عليه استقصاء واستيفاء للبيان ، وثلاث يذهل عنه . وهذه النكتة غير ما ذكروها من أن العطف قد يكون من عطف الخاص على العام لأنها لا تنتمى ههنا فان الخاص في مثله يكون أشرف وههنا المعطوف هو العمل ، وهو أدون من الإيمان . فالعطف ههنا لبيان الاهتمام . فلم منه أن التخصيص بعد التعميم ، قد يكون لزيادة اهتمام الأدنى أيضاً لثلاث يذهل عنه فاهل فيتركه ويحرم عما قدر له من منازل الجلة . وكلامه وإن كان متيناً دالاً على مماثته ، لكن الأمر هو كما قال الامام الهمام لأن هذا الجواب وإن سلمناه في العطف لكسبه ماذا يقول في آية أخرى ؟ قال تعالى « من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن » النخ فجعل الإيمان فيبدأ للأعمال وليس فيها عطفا . بقى الجواب عن إطلاق الإيمان على الأعمال في الحديث فلا تنكر أنه أيضاً إطلاق ، لكنه لا ينحصر فيما هالوه . بل يجوز أن يكون من إطلاق الكل على الجزء كما فهموه . ويجوز أن يكون من اب إطلاق المبدأ على الآخر كما فهمنا فليبدأ هو الإيمان ، والعمل أثره ولو اعصر الأمر في أن الحديث أطلق الإيمان على الأعمال . والقرآن جعلها مقابلة له . عطفها عليه كان اتباع القرآن ، والأوئل في الحديث . هو الأوئل . فالحقبة أداها القرآن والحديث



ورد على اعتبار ، لأن القرآن يؤدي الحقيقة ويوفى حقها ، والحديث قد يرد على المصالح ويراعها أيضا . فان شئت أخذ الحقيقة كما هي فلا تجدها إلا في القرآن . وقد رأيت أن القرآن لا يجعل الأعمال أجزاء للآيمان ، فكانت حقيقة الآيمان مغارة للأعمال ، كما قلنا ولما أمكن أن يفرط فيه مفرط أزاحه الحديث وأطلق الآيمان على الأعمال ، تنبها على أهمية الأعمال وتلافيا لما قد سبق من عطف الأعمال على الآيمان من المغايرة ، بحيث لا تبقى لها سرية في زيادته أيضا . وهذا صنيع الحديث مع القرآن كثيرا ، فإما يتركه القرآن يأخذه الحديث ، وما يشكل عليه يزيحه وبالجملة لا خلاف بعد الامعان إلا في التعبير فان كان إيماننا رحمه الله تعالى غير تعبيرهم ، وأخرج الأعمال عن حقيقة الآيمان ، فله فيه سلف وقدوة ، فان ذلك صنيع القرآن فلو كان المحدثون اختاروا جزئية الأعمال نظرا إلى إطلاق الآيمان على الأعمال في الأحاديث ، فإيماننا رحمه الله تعالى اختار تنايرهما نظرا إلى تناير القرآن بالمطف ، فأى الفريقين أحق وأى النظيرين أصوب ؟ وبعد التناير والتناهي إذا لم تكن نسبة الأعمال إلى الآيمان كنسبة الأجزاء إلى الكل ، ولا كنسبة الأوراق ، والعروق ، والأغصان ، إلى الشجرة فكيف نسبته إليها ؟ فالجواب : أن النسبة بينهما على نظر الحنفية كنسبة الأصل إلى الشجرة والشجرة إلى الفرع فكما أن الشجرة نابتة من أصلها ، ثم الفرع من تلك الشجرة ، كذلك الأعمال تنبت من الآيمان ، فهو المبدأ وهذه آثارها ، وكما أن الثمار تبو وتسقط ثم تموت وتذهب كذلك حال الأعمال مع الآيمان فتكون قدوقد . وقوله تعالى « أصلها ثابت وفرعها في السماء » فالأصل هو الآيمان ، والفروع هي الأعمال ، ولعل حديث شمس الآيمان أيضا على الفرعية لا الجزئية . فلا أقول كما هو المشهور أن نسبة الأعمال إلى الآيمان كنسبة المكل إلى المكل ، ولا أجعله في التعبير مكملا للآيمان ، بل لا أحب أن أقول إنها كنسبة الفرع إلى الشجرة أيضا فان المقصود من الشجرة الثمار فتكون الأعمال مقصودة ، والآيمان تابعا مع أنه أصل وهي فرع تنبت منها . فالتعبير الأوفا هو الأصلية والفرعية . ثم إني مع التتابع البالغ لم أجده صورة الآيمان في المحشر ووجدت صور الأعمال كلها تقريرا . وهو على ما أقول : أن الأعمال تتجسد في الآخرة وتحول الأعراض إلى الجواهر . فدل على أن الآيمان لعله منفصل عن الأعمال . وإليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم « ملئت إيمانا وحكمة » فإصاب في صدره كان هو الآيمان ، وهو المصوب حقيقة . وإما الأعمال ثمراته ، والمقصود منها الاتيان بها والحكمة غير العمل . وسيجيء تحقيقها نعم رأيت صورة الاسلام والآيمان في رواية مرسل عن قتادة : أن الآيمان يجيء يوم القيامة ويقول : أنت المؤمن ، وأنا الآيمان ، فاعف لمن كسبني ، ويحيى الاسلام ويقول : أنت السلام وأنا الاسلام الخ ، ولكنه لا يدري

أنه صورة الإيمان وحده أو المركب من الأعمال ؟ وهما نظر آخر يفيدنا هو : أن مدار دخول الجنة على الإيمان عند الكل ، وكذا الخلود في النار على الكفر . وإنما الأعمال للدخول أولا والتجنب عن النار . فعمل أن الإيمان غير الأعمال ، وانها خارجة عنه . والقول الفصل ما اختاره الشاه ولي الله رحمه الله تعالى : أن للإيمان إطلاقين : الأول : الإيمان الذي هو مدار الأحكام في الدنيا ولا ريب أنه عبارة عن الاعتقاد فقط . والثاني : ما هو مدار للأحكام في الآخرة وهي النجاة السرمدية ، والفوز بالجنان بدون عذاب ولا ريب . أنه عبارة عن مجموع الأعمال والأخلاق ، والله تعالى أعلم بالصواب . وهذا الذي عنه الغزالي رحمه الله تعالى ( في الاحياء ) أن الإيمان المبحوث عنه في علم الكلام لا يزيد ولا ينقص . ولذا اتفقوا على تسليم إسلام المصدق ، وإن كان فاسقا . وكذا اتفقوا على أنه ليس بمرتد ، ولا كافر . وأما الإيمان المبحوث عنه في الأحاديث فإنه يزيد وينقص ألبته . وبالجملة من جملة مركباجله كالكل المشكك ، ومن جملة بسيطاجله كالمتواطي . لا تفاوت في صدقه على أفراد . فظهر أن النزاع ليس لفظيا ؟ فإنه بعيد عن أئمة الدين بل الاختلاف في تحقيق حقيقة الإيمان أنها التصديق فقط أو المجموع على حد نزاعهم في مسمى الصلاة أنها اسم للمجموع من الأركان إلى الآداب ، أو اسم للأركان فقط ؟ وسأبني عن قريب .

## ذكر الزيادة والنقصان

واعلم أن نفي الزيادة والنقصان وإن اشتهر عن الإمام الأعظم لشي متردد فيه بعد وذلك لأن لم أجد عليه نقلا صحيحا صريحا ، وأما ما نسب إليه في (الفقه الأكبر) فالمحدثون على أنه ليس من تصنيفه . بل من تصنيف تلميذه أبي مطيع البلخي ، وقد تكلم فيه الذهبي ، وقال : أنه جهي أقول : ليس كما قال ولكنه ليس بحجة في باب الحديث ، لكونه غير ناقد . وقد رأيت عدة نسخ (للفقه الأكبر) فوجدتها كلها متعابرة . وهكذا « كتاب العالم والمتعلم » « والوسيطين » الصغير والكبير ، كلها منسوبة إلى الإمام لكن الصواب أنها ليسب للإمام . أما الحفاظ ابن تيمية رحمه الله تعالى فإنه وان نسب الزيادة والنقصان إلى إيماننا رحمه الله تعالى لكن في طبعه سورة وحدة ، فادا عطف !! باب عطف ولا يبال وإذا تصدى إلى أحد تصدى ولا يحاشي ، ولا يؤمر ، تله من الأهراط والتفريط فالتردد في نقله لهذا ، وإن كان حافظا متبحرا . ونقل في شرح (عقيدة الطحاوي) بسند أبي مطيع البلخي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما معناه : أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص . قال ابن كثير : وفي إسنادهم كلهم مجروحون . ورأيت هذا الحديث في الميزان في ترجمة البلخي فأسقطه الذهبي . ثم رأيت في طبقات الحنفية تحت ترجمة (إبراهيم بن يوسف) تليد أبي يوسف ،

وأحمد بن عمران ، أنهما كانا يقولان بزيادة الإيمان ونقصه . مع كونهما من كبار الحنفية ، فهذا أيضا كان يربني . ولما انعدمت القول الصحيحة عن الامام رضى الله تعالى عنه كدت أن أنفي عنه تلك النسبة غير أنى رأيت أن أبا عمرو المالكي نسب في شرح الموطأ إلى شيخ إمامنا حماد ، وهو من المتقين المشتهين في باب النقل ، فلا مناص من تسليم تلك النسبة ، أما المحدثون فكلهم إلى أن الإيمان يزيد وينقص وأثبت شيء في هذا الباب عقيدة الطحاوى فانه كتب في أوله أنه يكتب فيه عقائد الامام أبى حنيفة رحمه الله تعالى وأبى يوسف رحمه الله تعالى وأحسن شروحه شرح ( القونوى ) وهو حنفى المذهب تلميذ ( ابن كثير ) ويستفاد منه أن الامام رحمه الله تعالى إنما نفى الزيادة والنقصان في مرتبة محفوظة ، كما سيأتى ولا ينفى مطلقا ، وكيف ما كان سلمت القول المذكور .

فقول : إن الزيادة والنقصان في الإيمان يحتمل أربعة معان : الأول : الزيادة والنقصان في نفس الإيمان . والثاني : الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق . والثالث : الزيادة والنقصان في التصديق ، باعتبار اتساعه وانضاحه في الصدر ، لا باعتبار الحقيقة ، فالانفساح والانشراف غير التصديق . والرابع : الزيادة والنقصان في الصورة الإيمانية التى هى صورته ، وهو بالحقيقة راجع إلى الثالث . أما الزيادة والنقصان في التلبس بتلك الكلمة ، فسلم عند إيماننا أيضا وهذا كالزيادة والنقصان في التلبس بالصلاة عند ( أبى داود ص ١١٥ ج ١ ) في « باب ما جاء في نقصان الصلاة » عن عمار بن ياسر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الرجل ليصرف وما كتب له إلا عشر صلاته تسعها ، ثمنها ، سبعا ، سدسها ، خمسها ، ربعا ، ثلثها ، نصفها ، اه فهذا المعنى لا تنكر في التلبس بالكلمة أيضا . وبعد ذلك أقول إن الزيادة والنقصان في الإيمان باعتبار التصديق ، لم يجر البحث عنهما في السلف لا نفياً ولا إثباتاً ، فإن الكلام في أجزاء الشيء بعد التحليل ، بحث منطقي . وإنما أوجده المتكلمون من المتأخرين ، وأول من تكلم فيه القاضي أبو بكر الباقلاني ، والكلام في السلف إنما كان في زيادة الإيمان ونقصانه ، سواء كان من تلقاء الأجزاء أو من جهة السراية . وعلى هذا فالبحث عنه في صحيح البخارى لغو إلا أنى أتكلم عليه يسيراً على طورهم . فأقول (١) : إن الزيادة والنقصان

(١) قال بعض المحققين : أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين : الأول القوة والضعف لأنه من الكيفيات النفسانية وهى تقبل الزيادة والنقصان كالفرح ، والحزن ، والغضب ، ولولم يكن كذلك يقتضى أن يكون إيمان النبي صلى الله عليه وسلم وأفراد الأمة سواء وأنه باطل إجماعا . الثانى التصديق التفصيلى في أفراد ما علم بحجته به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالآخر . كذا في العيني محلف ، ص ١٢٨ ج ١

في الإيمان بحسب نفس التصديق مما يمكن عقلا قطعا وإن لم يتكلم فيه الساف . وغاية ما ذكره في النفي أمران : الأول : أن التصديق ماهية من الماهيات فلو قلنا بالزيادة والنقصان لزم التشكيك في نفس الماهيات ، وهو باطل . قلت الاستمداد في مثل هذه المسألة بقواعد الحسك . مما لا يزول عنك عاره . فالعجب على الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى كيف استمد به ؟ مع أن المسألة في نفسها باطلة عند محققهم أيضا . وقد جوز بحر العلوم التشكيك في الماهية بنوعيه على أنه يلزم حينئذ أن لا تكون الصلاة أيضا ناقصة وزائدة بعين تلك الدليل ، لأنها أيضا ماهية من الماهيات ، مع أن الزيادة والنقصان فيها ما لا ينكره أحد . والثاني : أنهم قالوا لو جوز التشكيك في التصديق ، لزم اجتماعه مع الشك ، لأنه إذا اتنى جزء . منه جاء جزء . من الشك بدله ، فلا يبق منجيا فلا يكون إيمانا . قلت : وهو أغش من الأول ألا ترى إلى سواد الثوب فانه أضعف من سواد الغراب بداهة ، ولا يقول عاقل إنه إذا كان أضعف لزم أن يكون فيه جزء من البياض فكذلك لا يلزم من فوات جزء من التصديق أن يحى . بدله جزء . من ضده ، والحق أن السواد عرض عريض وفيه مراتب لا بعدها عاد ، وبنقص واحد منها لا يحى . جزء . من البياض بدله ، بل إذا اتنى جميع مراتبه ولم تبق مرتبة منه يحى . البياض قطعا ، وما دام مرتبة من مراتب السواد باقية لا يحكم عليه عاقل أن جزءا من البياض موجود فيه . ونحوه نقول في تقسيم الجسم بأن تقسيم الجسم ليس إلى مالا نهاية له كما زعمه الفلاسفة ، بل ينتهى على العدم فانهم قالوا : إن الاتصال ذاتي للجسم فإذ فات جميع الاتصالات فإندعم الجسم لا محالة على قولهم : فان ارتفاع الذاتى يستلزم ارتفاع الذات ومنشأ غلظهم : أن إعدام جميع الاتصالات ليس في طوق البشر ، لأنه في الحقيقة إعدام للشيء . والاعدام والايحاد كلاهما في بدالمبدى والمعيد ، لا إله إلا هو ، فإذا لم يقدرُوا على إعدام جميع الاتصالات ، فهموا أن تقسيم الجسم لا ينتهى إلى نهاية ، وليس كذلك بل ليس هذا في قدرتنا . ولو استطعنا إفناء جميع الاتصالات لانتهى التقسيم ، وانعدم الجسم ، إلا أنه بيد الواحد القهار ، لا شريك له هو يحى ويميت . فكأن الجسم لا يزال يتقسم ويطلق عليه الجسم مادام يبق فيه اتصال ما ، ولا يحى . العدم أصلا إلا إذا فات جميع مراتب الاتصال ، كذلك التصديق لا ينتفى إلا بعد انتفاء جميع مراتبه . ولا يلزم بانتفاء جزء . منه أن يقوم مقامه جزء . من الكفر فان الإيمان أيضا عرض عريض . نعم بفوات مرتبة بعد مرتبة يحى . زمان ينتفى فيه جمع مراتبه ثم بطرأ الكفر عليه ألبتة . ولكننا لا ندرى عدد هذه الأجزاء ، وأنه متى يحى . زمان فوات جميعها ؟ إلا أنه نعلم إجمالا أنه يحى . وقت ما قطعا يتبقى فيه جميع مراتبه . وحينئذ ينسلخ عنه اسم الإيمان وقد نهبتك آنفا على أن هذا البحث لم يجر في السلف بل هو بحث عقلى ، أوجده المتأخرون من

جانهم عقلا . والسلف إنما اختلفوا في نفس الايمان لا في جزء منه بعد التحليل فن قال إنه قول وعمل ذهب إلى الزيادة والنقصان أيضاً ، لأنه إذا أدخل العمل في الايمان ، فن عمل عملاً صالحاً فقد تم إيمانه . ومن نقص فيه انتقص إيمانه لا محالة على تحقيقه . ومن لم يدخل الأعمال في الايمان بل جعله عبارة عن التصديق ، لم يلزم عليه ذلك . فأصل النزاع في إدخال الأعمال في معنى الايمان ، وإخراجها عنه ، وإن الايمان أمر أو أمور . ولذا يوجب البخاري فيما بعد « باب أمور الايمان » نعم من يجعل الايمان مركباً يلزمه أن يذكر له أموراً ، ومن يجعله بسيطاً لا تكون له أمور ، عنده . ولذا قيل : أن تلك المسألة ليست مستقلة بل من فروع الأولى أي كون الايمان قولاً وعملًا .

هكذا كنت أفهم تحقيق الاختلاف ، وإليه ذهب أكثر الشارحين . ثم رأيت (١) زيادة في مقولة السلف انقلب منها المراد فبهت حقيقة الحال ، وهي اهم قالوا : الايمان يزيد بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، فبان منه . أنهم قائلون بالزيادة والنقصان في التصديق الباطن . دون الايمان المركب . فان عبارتهم هذه تدل على أن الأعمال دخيلة في ازدياد الايمان ونقصانه ، وسبب له ، لأنها داخلة وإن لها مزية وتأثيراً في تمام التصديق والايمان ، لأنها أجزاء . فلم يكن الاخلال بالعمل عندهم كفضع الفص من الشجرة ، بل كعدم سقيا بالماء فلا بد أن تيبس . وتبين منه أن البخاري احتصر في نقل قولهم اختصاراً عملاً . والحاصل أن الأعمال على الشرح الأول كانت كالأصابع ليد ، بخلاف هذا الشرح ، فانها أسباب وإن الاختلاف على الأول كان بحسب الكمية ، والآن جاء البحث في الكيفية فقولهم : الايمان قول وعمل يحتمل شروحات ، كما مر وقولهم هذا انحصر في السلبية . . وليس له شرح غيره . وحينئذ صارت تلك أيضاً مستقلة . ولم تصر من فروع الأولى ، فان الايمان مركباً كان أو بسيطاً يصلح عملاً لاختلاف الزيادة والنقصان بهذا المعنى ، ثم الزيادة والنقصان بهذا المعنى لا ينكره الامام أيضاً فان الانفساخ والانشراح زائد وناقص قطعاً ، وهو المحو عنه في القرآن . وعليه يحمل ما تلا المصنف من الآيات . وحاصل الخلاف على هذا التقدير : أن الامام الأعظم رحمه الله تعرض إلى أمر لم يتعرض إليه السلف ، فانه تكلم في مرتبة محفوفة : وهي التي تدور عليها أمر النجاة وليس بعدها إلا الكفر . فالتصديق وإن

(١) : لما نظف أبو القاسم هبة الله اللالكائي في « كتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة » أن لا يذهب إلى زيادة وينقص بالمعصية . كذا في المعنى ص ١٣٦ ج ١ و ص ١٢٧ ج ١ ثم عدد أسماء المتأخرين إليه . بصحابة ، غيرهم رضى الله عنهم في نحو نصف صفحة . من شاء فليراجع .

كان زائداً ، أو ناقصاً ، باعتبار مراتب الكمال ، والانقصاص ، والانفراج ، إلا أن الامام المهتم أفرز بالبحث حصة منه وهو التصديق بمعنى انتفاء الشك ، ولا تفاوت بين الانتفاء والانتفاء وإنما التفاوت في الانفراج ، والاستيلاء ، قال الغزالي رحمه الله : إن الايمان قد يطلق على اليقين ، بمعنى انتفاء التيقض ، ولا تفاوت فيه ، فإن الانتفاء رأساً لا تقام فيه المراتب . وقد يطلق على استيلاء اليقين على القلب وجعله الجوارح تابعا له وهو الأكثر ، وهذا هو الذي فيه التفاوت ، فوقع الالتباس بين المعنيين ، فقبل ما قيل ، فلما أن نقول : كما قال الغزالي ، أي بتعدد الاطلاق في الايمان أو نقول : إن الامام بحث في جزء من الايمان لأن نظر الفقهاء يتعلق بالخلود ، والنجاة ، أو ليا ، كان أو مآليا ، بخلاف أظفار المحدثين فإنها تقتصر على النجاة الكاملة الأولى . ولا يمكن إلا بالأعمال الصالحة . فالفقيه يبحث عن مراتب التصديق عما هو مدار للنجاة ولو مآلا ، ومن الكفر عما يوجب الخلود . وهذا كالشهادة فإن الفقهاء إنما يبحثون عنها باعتبار أحكامهم في الدنيا ، والذين تجري عليهم تلك الأحكام قليلون بخلاف ما في الحديث فإن اطلاق الشهادة فيه أعم وأعم . ومثله وقع في كثير من المواضع . فالقرآن والحديث إنما تعرض الى انقصاص التصديق . والانقصاص أيضا تصديق في نظر لأنه تابع له ناشئ عنه ولذا أطلق عليه البخاري الايمان . والامام المهتم لم يتعرض اليه ، بل تعرض الى مرتبة مخصوصة ، كما يدل عليه عبارة الطحاوي في « عقيدته » وهي أثبت شيء في هذا الباب . قال : الايمان واحد وأصله سواء ، والتفاضل في الخشية ، والتي ومخالفة الهوى ، وملازمة التقوى ، الخ لجعل للايمان أصلا وجعل الناس كلهم فيه سواء وهو الذي لو اختلف ، إلا ، فإن لجوء الكفر مكانه ، وأبقى التفاضل في أمر يتعلق بالايمان من الخشية وغيرها . فالإيمان بمعنى التقوى ، والخشية ، يزيد وينقص ، والناس يتفاضلون فيه على نص الطحاوي نعم هناك أصل الايمان ، وهو واحد ، والآفات فيه ومن هنا علمت : أن هذا الاختلاف ليس من باب النزاع اللفظي على اصطلاح المناطق ، فإنه ليس من دأب المحصلين فضلا عن الأئمة المجتهدين ، بل من باب الاختلاف في الأظفار ، بمعنى أن هذا مؤد لطرف صحيح . وهذا أيضا لطرف آخر صحيح . وعند كل حصة صحيحة والتأجي عند واحد ناج عند آخر . وكذلك هالك عند واحد هالك عند آخر . وإنما تعرض الامام إلى تلك المرتبة لأن الايمان عند السلف كان عبارة « عن المجموع » ، ولم يكن هذا المجموع مداراً للنجاة ، بحيث تنعدم النجاة بانعدام جزء منه ، فوجب أن ينبه على الحصة التي يدور عليها أمر النجاة ، وهذا أيضا كان أهم فيه الامام على أن الايمان المركب ليس مداراً للنجاة المطلقة ، بل هو مدار للنجاة الأولية . أما الذي تنفي النجاة بانتفائه

مطلقاً فهو التصديق ، ولذا لم ينقل أحد في لفظ الامام : بأن الايمان لا يزيد بالطاعة ، ولا ينقص بالمعصية . وهو النقيض الصريح لما يقوله السلف ، ويلزم منه انتفاء الزيادة والنقصان ، بمعنى السراية والتأثير أيضاً ، ولم يكن مراداً للامام ، فأورد النبي على غير محل الإيجاب . والحاصل أنه نقل عن السلف : اثبات الزيادة والنقصان مجعلاً فأوهم ثبوتها باعتبار نفس الايمان ، ثم نقل عنهم اثباتها من تلقاء الأعمال ففتحت السراية وإذا كانت الأعمال اسباباً لم يبق الايمان إلا عبارة عن التصديق ، والزيادة فيه ، على طريق السلف لا تكون إلا في نعماته ، ونوره ، فأنكشف الأمر وتلج به الصدر وأن ما يزيد وينقص عدم هو انبساط الايمان ، وللأعمال سراية فيه ، وهو تصديق أيضاً إطلاقاً للشيء على بدنه . ولو أرادوا جزئية الأعمال لقالوا : الايمان يتحقق بالطاعة ويتعدم بدمها ، فلم يتوجهوا الى الجزئية بل أرادوا به بيان سراية الأعمال وتأثيرها في الايمان . والامام لما لم يقل : ان الايمان لا يزيد بالطاعة ، ولا ينقص بالمعصية ، علم أنه لم يرد بنفي الزيادة إلا الزيادة في مرتبة مخمومة . ولذا لم ينف الزيادة في الانبساط بالطاعات ، وإنما نفاه عن أصل الايمان الذي يحصل قبل الأعمال . وأبقى الزيادة والنقصان في الخشية والتقوى كما مر عن الطحاوي رحمه الله تعالى ، فلم يكن مورد النبي عين مورد الإيجاب ، فغنى قوله لا يزيد ولا ينقص : أى أصله ، ومعنى قوله : يزيد بالطاعة . وينقص بالمعصية ، أى بهائمه ونمائه . فأي الخلاف ؟ نعم أدى كل حصنة صحيحة وإذا دحرج الحظ ان تمية رحمه الله تعالى يكون مقولته من بدعة الالفاظ فكانه لم يجد بدا من تسليم صحة مقولة الامام رحمه الله تعالى . ثم رأيت في (الكشاف) من الامام الهمام رحمه الله تعالى رحمه في الجواب عن الآيات التي تدل على الزيادة والنقصان أن الايمان كان يزيد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار المؤمن به ، لأن التسمية كانت تنزل وتزيد يوماً ف يوماً . أما إذا كانت التسمية وتم الدين ولم يبق احتمال للنسخ ، والتبديل ، استحالت الزيادة فيها . فلازيمه ولا نقصان في الايمان ، بعد زمنه صلى الله عليه وسلم واستفدت منه أن الايمان عند الامام ، رحمه الله تعالى ارادة على اطاعة النبي صلى الله عليه وسلم بجميع ما جاء به . وتلك الاداة تنسحب على جميع الشريعة ، بحيث لا يشذ عها شاذ فغنى قوله : لا يزيد ولا ينقص أن يدخل جميع المؤمن به تحت الالتزام ، لأنه يلتزم بعضها دون بعض آخر ، فاذا كان الايمان اسماً لا التزام الجميع . بحيث لا يزداد عليه شيء ولا ينقص منه شيء ، فكيف يزيد الايمان وينقص به ؟ هذا المسمى ، فإني بالحقيقة راجع الى المؤمن به دون الايمان واذا معنى قولهم . . . . . ان الايمان بنفسه . ومعنى قوله : لا يزيد ولا ينقص أى باعتبار المؤمن به . . . . . بين إيمان أو بكر رضى الله تعالى عنه وبين إيمان أدنى مؤمن به . . . . . به وسلم لا إيمان . . . . . مؤمن يشتمل على جميع الأشياء التي

يشتمل عليها إيمان أبي بكر رضى الله تعالى عنه ، فكما أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه انتمز بالإيمان بجميع الشريعة ، كذلك أدنى مؤمن من الأمة أيضاً التزم بجميعها ، فلا فرق في هذا المعنى . إنما الفرق في الخسبة والتقى ومخالفة الهوى . فلو وزنت إيمانه بهذا المعنى لترجح إيمانه ، على جميع أمته . ونظيره ما روى ( الزمذى ) عن عبد الله بن عمر وقال : خرج رسول الله ﷺ وفى يديه كتابان ، قال : أتدرون ماهذان الكتابان ؟ قلنا : لا يا رسول الله إلا أن تخبرنا فقال : للذى فى يده اليمنى هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة ، وأسماء آبائهم ، وقبائلهم ، ثم أجمل على آخرهم . فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبداً ، الخ فكما أن نقي الزيادة والنقصان راجع فيه إلى من فيهما من أسماء أهل الجنة والنار كذلك ، نقي الزيادة والنقصان عن الإيمان راجع باعتبار ما فيه من الأحكام وهى المؤمن بها .

بقيت الصورة المثالية فى زائدة وناقصة قطعاً .

وإذا سمعت أن الاختلاف فيه اختلاف الأنظار فقط ، فلننظر أن أى النظرين انفع ، فنقول : ان الإيمان إذا كان إسماً للجموع لم تتضح له مزية على الأعمال فى التعبير . ويتوهم كون جميع أجزائه متساوية الأقدام . ولما كان الإيمان من أسنى المقاصد ، وأبر الأعمال ، شرطاً لسايرها وأساسها ودعامتها ، لا كما يتوهم بما قاله أحمد رحمه الله تعالى : أنه معاهدة ، جعلناه منفرداً عن الأعمال تماماً بنفسه ، ومحتجباً بذاته . غير منتظر إلى الأعمال فلا يخفف أمره ، ولا تخط رتبته بجعله مركباً مع غيره ، فإن الأعلى لا يبعد مع الأدنى ، والأصل مع الفرع ، والنابع مع المتبوع . فلا بد أن يظهر حقيقة فى نفساً أيضاً ويرى مكانه ومدرجه . ولا يمكن إلا بجعله منفصلاً عن الأعمال . وإذا انفصل أصل الإيمان لعظمة أمره عن الأعمال ، فلا يكون إلا بسيطاً . فما فاد السلف أيضاً نظر صحيح . وما قاله الامام الهمام أيضاً نظر صحيح . إلا أن كلام السلف يبنى على النظر الجلى وعد متعلقات التنى والفروع مع الأصل . وكلام إمامنا يكشف عن الحقيقة ويهبط كل ذى حظ حظه ، ويضع كل شئ مكانه . ولا خلاف فى الحقيقة كما مر مراراً . ثم بعد التفتيش علم أن هذه الأقوال لم تصدر عنهم فى بيان العقيدة وإنما هو من باب مقتضيات الأحوال لأن السلف أرادوا الرد على المرجئة الآخذين فى الإيمان التصديق فقط ، والقاتلين بأنه لا يضر مع الإيمان معصية . فكأنهم حطوا الأعمال عن مرتبتها ، وعطلوها ؛ وجعلوها كالمطر وح فى الين ، وهذا جهل عظيم ، فرد السلف عليهم واهتموا بذكر الأعمال ، حتى أوهم بجزئيتها وانتفاء الإيمان بانتهاها فقالوا : إن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى وله تعلق عظيم مع الأعمال حتى ان ازديادها مؤثر فى زيادته ونقصانها فى نقصانه ، فأين هؤلاء مع الإيمان ؟ فكأنهم أرادوا بهذا القول أن



لا يتهاون الناس في أمر الأعمال ، ولذا تواتروا بذلك القول ، وتتابعوا عليه ، حتى صار علما لأهل السنة والجماعة عندهم . ومن خالفهم في هذا القول رموه بالإرجاء وغيره ، لأنهم ابتلوا بهم فن خالفهم ولو في التمييز . أدخلوه في زميرهم وحزبهم ، وزعمو معينا ونصيرا لهم ، ثم جاء إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى ورأى في زمنه فتنة الاعتزال والخروج وكانوا يقولون : إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار . فأراد الرد على هؤلاء المتوغلين في أمر الإيمان والمعطيين الأعمال ما ليس لها بحق فلو قال : في مقابلتهم أيضا كما قال الساف لكان اعانة لهم فغير عنوانهم ، فقال : إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، فالأعمال ليست كما قلتم بل هي وإن كانت أهم في أنفسها إلا أن أمر الإيمان أيضا ليس بهين فهو أيضا أمر مستقل وليس بتابع بل أصل وعليه يدور أمر النجاة . فلو لم يعمل أحد طول عمره ، وكان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة ، لا كما قلتم إن الرجل لو آمن وصدق أى تصديق ، ثم صدرت عنه كبيرة لا يغفر له . فجعل الأعمال كالمطروح في العبارة فقط ، دون الحقيقة ليظهر استقلال الإيمان وتوحيده بدونها ، فأراد أن يكشف عن حقيقة الحال لئلا يختدع أحد من عبارة السلف فيجعل الأعمال داخلية في الإيمان ، مع أنها كانت دخيلة فينبى النجاة بترك الأعمال (١)

## تمة في بحث الزيادة والنقصان

وليعلم أن القرآن لا يدل بمنطوقه إلا على زيادة الإيمان ، أما على نقصانه فلا إلا أن يؤخذ عنه بالزوم ، ويقال إن الإيمان إذا ثبت فيه الزيادة أمكن فيه النقصان أيضا وعند (أبي داود) حديث في كتاب الفرائض عن معاذ رضى الله تعالى عنه مرفوعا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الإسلام يزيد ولا ينقص . واستدل منه معاذ رضى الله تعالى عنه في قصة التورث ونحوه روى

(١) قلت : وآخر ما رأيت شيخى رحمه الله تعالى يقرر محصل الاختلاف بعبارة أخرى وهى أوضح قال في رسالته : (أكفار المحدثين) ما حاصله من قال : قول وعمل يزيد وينقص أى بالطاعة والمعصية . أراد أملا بد هناك من الفرق بين المؤمن الكامل والعاصى فمن زاد طاعة زاد إيمانا أى يكون مؤمنا كاملا ومن نقص طاعة نقص إيمانا أيضا ولا يكون في مرتبة أى يكون مؤمنا ناقصا . فهذا الذى أراد السلف ومن قال : إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص أراد أن الإيمان لا يتبع بعض بل يكون بمجموع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بحيث لا يثد عنه شاذ ثم جاء المشغوفون بالخلاف لحملوا عبارة كل فوق ما أرادوا من التشكيك في نفع الاعتماد أو الإرجاء .

الزبيدي عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه (١) أن الإيمان يزيد ولا ينقص ولمله كلام في مرتبة محفوظة ، كما هو ملحظ الامام وهي التي لا تقبل الزيادة باعتبار الانبساط ، والانشراح ، فلو كان مجرد الاتباع في التمييز شيئاً فالاتباع بلفظ الحديث أولى كما روى عن الامام رضي الله تعالى عنه .

## حل الإيمان

نسب الى الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه ان الإيمان محل القلب ، ونسب الى امامنا رحمه الله تعالى أنه في الدماغ ، كما في (مجمع البحار) ولا اعتمد به لأنني لم أجد تلك النسبة في أحد من كتب القدماء مع أن في كتاب الجنائز من الهداية : أن الامام إنما يقوم حذاء الصدر لأن الإيمان في القلب فدل على كونه محل الإيمان عند الحنفية قلت : وضع الأطباء الى أن العلوم في الدماغ وصدح القرآن في غير واحد من الآيات ان الإيمان في القلب وقد تحقق (٢) عندي أن معدن الإيمان هو القلب والمظهر هو الدماغ ولقطة الفصل بين الانبعاث من القلب وظهوره في الدماغ قيل : ان الإيمان في الدماغ . وانما اضطرت الى التأويل المذكور لأن القرآن صدع في غير واحد من الآيات بكون محله هو القلب واخذن لأصرفها عن ظاهرها .

(قائدة) واعلم أن القلب كأنه إنسان صغير بين جنبي الانسان الكبير عليه مدار محمته ، وسقمه ، وصلاحه ، وفساده ، وقد خلقه الله تعالى منكوساً ووجهه على ما ظهر لي : أن الله تعالى

(١) قلت : قال الشيخ ، بدر الدين العيني رحمه الله تعالى : قال بعضهم : إن الإيمان لا يقبل نقصان لأنه لو نقص لابقى إيماناً ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى « وإذا نلت عليهم آياتنا زادتهم إيماناً » . وقال الداودي سئل مالك عن نقص الإيمان وقال قد ذكر الله تعالى زيادته في القرآن وتوقف عن نقصه وقال لو نقص لذهب كله اهـ ص ١٢٦ ج ١ سطر ٢٧ .

ثم نقل عن أبي الحسن بعيد هذا وأما توقف مالك رحمه الله تعالى عن القول بنقصان الإيمان غشية أن يتناول عليه مواضع الخوارج ص ١٢٧ قلته في ذيل كون الإيمان زائداً ونافصاً بما اتفق عليه السلف والخلف . ثم نقل العيني ذيل شرح قول المصنف رحمه الله تعالى « قول وفعل يزيد وينقص » عن سفيان بن عيينة قال : الإيمان قول وفعل يزيد وينقص فقال له أخوه إبراهيم : لا تقل ينقص ! فنضب وقال : أسكت يا صبي ، بل ينقص حتى لا يبقى منه شيء انتهى ص ١٣٦ ج ١

(٢) قلت ووجدت في تذكري شيئاً لا اعتمد على كونه مقولة الشيخ رحمه الله تعالى لكنني أذكره لك فان كان حقاً فمليك به لأن « كلمة الحكمة خاتمة الحكميم فهو أحق بها حيث وجدها » قال : إن الإيمان بما دام في القلب فهو من الأفعال وإذا كان في الدماغ فهو من العلوم انتهى قلت : وهذا يدل على أن الاتصال بالباطنية في القلب وعلومها في الدماغ وإنما ترددت فيه لأنني وجدت في التذكرة الأخرى خلافه فليحرر

خلق الخلق على أنحاء : فنه ماهو شاخص من التحت إلى القوق كالشجر . فان أصله في الأرض وفرعه في السماء . ومنه ماهو منبسط في العرض كالحيوانات فانها خلق متوسط وأما الانسان فانه لما هبط من السماء إلى الأرض صار خلقه كله من القوق إلى التحت ، فان رأسه الذي هو أصله نحو القوق على خلاف شاكلة الشجرة فان أصلها في الأرض وتتحدر أعضاؤه كلها إلى التحت كاليدن ، والرجلين ، والاشعار ، وحيثنأ ناسب أن يكون القلب أيضاً إلى التحت ففي خلقه إشعار بكونه علوياً ، على خلاف شاكلة سائر الخلق ، ثم جعله في اليسار ليكون ملكه في اليمين .

وأما محل المعرفة فذهب المصنف رحمه الله تعالى : إلى أنها في القلب . أقول : المعرفة أقرب من العلم وليست بإيمان بل هي من مقدماته . وقال المعتزلة : إن المعرفة الحقيقة اليقينية شرط للإيمان كما مر لأنه لا إيمان عندهم إلا بالاستدلال المفيد للقطع ، وعندنا يكفي له الجزم وإن حصل بالتقليد ، والاستدلال غير ضرورى . ونقل ( التوى ) ههنا عن ( القاضى عياض ) أن الايمان يزيد وينقص لزيادة المعرفة ونقصانها ، فدل على أنها غير الايمان وهذا صحيح جداً وحيثنأ تردد النظر في محلها هو القلب ، أو الدماغ . نعم المعرفة المكتسبة التى تحصل بعد الرياضات وهى الايمان الكامل ، لا شك أن محلها القلب . وعلى هذا لو قال المصنف رحمه الله فى الترجمة الآتية : وإن الايمان فعل القلب لكان أحسن .

واعلم أن الروح : طبعى . وحيوانى . ونفسانى . ومحل الأول الكبد وفعله التغذية ، ومحل الثانى القلب وفائدته الحياة ، ومعدن الثالث الدماغ وفائدته الحس والحركة ، والروح عندى بعد الامعان واحد وإن تعددت أسماؤه باعتبار الاختلاف فى المواطن . ثم إن الأطباء حرروا عشرة آلاف حكمة فى البدن الانسانى غير أنهم لم يذكروا لكون القلب منكوساً حكمة وقد ذكرتها . والعلم عند الله المليم الخبير .

### النسبة بين الاسلام والايمان

وفد جوز ه الغزالى ه رحمه الله تعالى بينهما النسب الثلاث من الأربع غير العموم من وجه ، باعتبارات مختلفة ويقرب منه ما قال الدوائى : إن الاسلام هو الانقياد الظاهرى ، وهو التلفظ بالشهادتين ، والافرار بما يترتب عليهما . والاسلام الكامل الصحيح لا يكون إلا مع الايمان ، والاسلام الظاهرى قد ينفك عن الايمان قال تعالى : « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » وأما الاسلام الحقيقى المعتبر عند الله فلا ينفك عن الايمان وما وضع لى : أن الايمان يتدرج من القلب إلى الجوارح على عكس الاسلام ، فهما فى مسافة ذهاباً وإياباً ، فان ظهر

الإيمان على الجوارح ورسخ الإسلام في القلب فهما واحد ، وإن بقي الإيمان في القلب واقتصر الإسلام على الجوارح فهما متغايران (١) وأغنى باتحاد المساقاة وسراية الإسلام إلى الباطن نسبة الاحسان كما سيحكي . في حديث جبريل : « أن تعبد الله كأنك تراه » فالعبادة التي هي من الجوارح إذا حصلت بحيث يجد العبد ربه برأى عينيه فهذه أمانة على اتحاد المسافئين فإن تلك الرؤية من صفة القلب فإذا اجتمعت تلك الرؤية مع خضوع الجوارح فقد اتحدت المسافئان وحينئذ صار لإيمانه عين إسلامه ، وإسلامه عين إيمانه لافرق بينهما ، وإلا فإسلام على جوارحه والإيمان وقلبه لم يسر ذلك إلى باطنه ولم يرق هذا إلى ظاهره والله تعالى أعلم بالصواب . وإذا قد فرغنا من بحث التصديق وأنه علم أو عمل يزيد وينقص ، أولاً ، وإن محله ماذا ؟ إلى غير ذلك من المباحث ، فالآن نذكر معنى الضرورة والتواتر وماذا أراد منها المتكلمون وماذا قصر فيه القاصرون فنقول : —

### بحث في معنى الضرورة وما يتعلق بها

والمراد من الضرورة ما يعرف كونها من دين النبي ﷺ بلا دليل ، بأن نواتر عنه واستفاض حتى وصل إلى دائرة العوام وعليه الكواف منهم لأن كلا منهم يعلمه وإن لم يرفع لتعليم الدين رأساً ، فإن جهله لعدم رغبته في تعليم الدين وعلمته العامة فهو ضروري كالوحدانية ، والنبوة ، وختمها بنحائم الانبياء ، وانقطاعها بعده ، والبعث والجزاء ، وعذاب القبر ، سمي ضرورياً لأن كل واحد يعلم أن هذا الأمر مثلاً من الدين . وإن كانت متوقفة في نفسها على النظر والاستدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء فإن كل واحد منها وإن كان نظرياً في نفسه لكن كونه من دينه صلى الله عليه وسلم معلوم بالضرورة وكذا لا يريدون بالضرورة أن الاتيان بها بالجوارح لابد منه كما يتوهم . فقد يكون استحباب شيء وإباحته ضرورياً يكفر جاحده ولا يجب الاتيان به كالمساواة ، فالضرورة في الثبوت عن حضرة الرسالة وفي كونه من الدين لا من حيث العمل ولا من حيث الحكم المتضمن لأن الحديث قد يكون متواتراً ويعلم ثبوته عنه صلى الله عليه وسلم ضرورة ويكون الحكم المتضمن فيه نظرياً من حيث العقل كحديث عذاب القبر ثبوته عنه ﷺ مستفيض وفهم كيفية العذاب مشكل وليعلم أن الإيمان هو التصديق بكل ما جاء به رسول الله ﷺ وإن لم يكن متواتراً والتزام أحكامه والتبرؤ من كل دين سواه . ومن قصره من المتكلمين على الضروريات فلائذ وضوع فهمه

(١) قلت وفي رواية للشيخين : قال الزهري : فترى أن الإسلام الكلمة والإيمان العمل الصالح كذا في المشكاة في الفصل الثالث من باب قسمة الثنائم والفلول فيها لا يريد أنه فصل في الباب بل هو نظر من الأنظار ووجه من الوجوه . وإنما اعتنيت به لكونه عن عالم جليل القدر الذي طار صيته إلى الآفاق .

هو القطعي لا أن المؤمن به هو القطعي فقط . نعم التكفير عندنا إنما يكون بجموده فقط وأما الفقهاء فانهم يعمدون عن أخبار الأحاد أيضاً بخلاف المتكلمين ولذا تراهم يكفرون بإنكار الأمر القطعي أيضاً . وحينئذ كان الأنسب للفقهاء أن لا يعرفوا الإيمان بالحد المذكور لأن قيد الضرورة يناسب موضوع المتكلمين دون الفقهاء . والمناسبت لهم أن يقولوا : هو الاعتقاد بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم إن قطعاً فقطعاً وإن ظناً فظناً . والسر فيه أن الموجب لكفر الرجل في نفسه هو إنكار قطعي وأما المنبه المبني في تكفيره فقد يكون حديثاً آحادياً فينبه على أن إنكار أمر كذا كفر ثم لا يكون ذلك الأمر في الواقع إلا قطعياً ومثاله : أن رجلاً عالماً عد المتواترات والقطعيات وفهرسها وذهل وغفل عن بعضها فلم يدخله في ذلك القميس لجاء واحد آخر ونبه على قطعيات أخر فأدخله بقول ذلك الواحد في هذا القميس فقد نفيه بقول واحد للقطعي . فهكذا الأمر هنا لم يكفر الرجل إلا بإنكار قطعي في نفسه لكن المقتضى قد يأخذ مسألة التكفير من خبر واحد فيجوز بناء التكفير على الظني بلا خطر لأن الظن في طريق العلم بالحكم لا في أمر الموجب لكفر المكفر وهذا كاثبات الفرض والحرام بالقياس نظراً إلى حقيقة الشيء ، لا نظراً إلى طريق ثبوته ، أو كالاجماع المنقول آحاداً نعم تكفير المتكلمين يكون قطعياً ، وتكفير الفقهاء قد يكون ظنياً ، فليس هذا في الحقيقة خلافاً في المسألة وإنما هو اختلاف الفن ، والموضوع ، فموضوع الفقهاء فعل المكاف . وكثير من مسائلهم ظني . وموضوع المتكلمين القطع . فلو تكلم متكلم في الفقه بواقفهم في التكفير ، ولو ذهب فقيه إلى فن المتكلمين لا يحكم به إلا بعد إنكار القطعيات .

### أقسام التواتر

ثم إن التواتر قد يكون من حيث (الاسناد) وهو معروف كحديث « من كذب على متعمداً فليتبوأ عقده من النار » وقد يكون من (حيث الطبقة) كتواتر القرآن فإنه تواتر على البسيطة شرقاً وغرباً . درساً وتلاوة ، حفظاً وقراءة ، وتلقاه الكافة عن الكافة طبقة عن طبقة ، فهذا لا يحتاج إلى إسناد معين ، يكون بين فلان عن فلان . وقد يكون (تواتر عمل وتوارث) بتواتر العمل على شيء . من لدن صاحب السريعة إلى يومنا هذا . كالسواك والرابع (تواتر القدر المشترك) كتواتر المعجزات فإن مفرداتها وإن كانت آحاداً ، لكن القدر المشترك ، تواتر قطعاً ، وكسخاء الحانم ، فإن أخباره وإن كانت آحاداً إلا أن نسخاء معلوم متواتر وقد يجتمع أقسامها في شيء واحد . وعلى هذا نقول : أن الصلاة فرضية ، واعتقاد فرضيتها فرض ، وتحصيل عليها فرض ، وجعلها كفر ، وكذا جعلها ، والسواك سنة ، واعتقاد سنته فرض ، (لأنه ثبت متواتراً بأنحاء التواتر) وتحصيل عليه سنة ،

وجودها كفر ، وجهه حرمان ، وتركه عتاب أو عقاب .

ثم ان التواتر يزعمه بعض الناس قليلا كما قلناه الحافظ في (شرح نخبه الفكر) : أن بعضهم أنكروا مثاله ، وبعضهم ادعوا العزة فيه ، ولم يأتوا إلا بمثال أو مثالين وهو على ما قلت كثير في شريعتنا ، بحيث يفوت عنه الحصر ويميز الانسان أن يفهرسه ، ولكن ربما يذهل الانسان عن التفاته ، فاذا التفت اليه رآه متواترا كما يدهي وهذا مما ينبغي أن ينبه عليه .

### أقسام الكفر

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذا المقام ، لتكون على ذكر من أمر الايمان ومواضع الخلاف فيه ثم يأتي عليك أشياء في أثناء الكلام وستقررهما في مواضعها إن شاء الله تعالى .  
وقد علمت أن الكفر بالمعنى اللغوى ، لا يقابل الايمان . نعم يقابله بالمعنى الشرعى ، قال الواحدى (١) : وهو كفر انكار ، وجحود ، ومعاندة ، ونفاق ، فن لقيه بشئ من ذلك لم يغفر له ، أما كفر الانكار : فهو أن يكفر بقلبه ، ولسانه ، ولا يعتقد بالحق ، ولا يقر به . وأما كفر الجحود : فهو أن يعرف الحق بقلبه ، ولا يقر بلسانه ، ككفر ابليس وهو قوله تعالى « فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به » يعنى كفر الجحود . وأما كفر المعاندة : فهو أن يعرف بقلبه ، ويقر بلسانه ، ولا يقبل ولا يتدين به ، ككفر أبى طالب . وأما كفر النفاق فإن يقر بلسانه ، ويكفر بقلبه .

### باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس

لما أراد المصنف رحمه الله تعالى أن يعدد أجزاء الايمان تناسب له أن ينبه أولا على أهم أجزائه ،

(١) وقد يقال : إن المخالف للدين الحق إن لم يعترف به ولم يذعر له ظاهرا ولا باطنا ، فهو (الكافر) وإن اعترف بلسانه وقلبه على الكفر فهو (المنافق) وإن اعترف به ظاهرا وباطنا لكنه يفسر بعض ما ثبت بالدين ضرورة بخلاف ما فسر الصحابة والتابعون ، وأجمعت عليه الأمة فهو (الزنديق) كما إذا اعترف : بأن القرآن حق ، وما فيه من ذكر الجنة والنار حق ، لكن المراد بالجنة الابتهاج الذى يحصل بسبب الملكات المحموده ، والمراد بالنار هى الدامة التى تحصل بسبب الملكات المذمومة ، وليس فى الخارج جنة ولا نار ، فهو الزنديق . أو قال : إن البى صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة ولكن معنى هذا الكلام أنه لا يجوز أن يسمى بعده أحد بالنبى فذلك هو الزنديق ، وقد اتفق جماهير المتأخرين من الحنفية والشافعية على قتل من يجرى هذا المجرى ، كذا فى المسوى مختصرا ومن هنا تبين وجه كفر (زنديق القاديان) الذى ادعى النبوة . ومن شاء التفصيل فليرجع إلى رسالة الشيخ الامام لكفر الملحدين فانه بسط فيها تلك المسألة بمالا مزيد عليه والله تعالى أعلم .

فصدر الباب بقول النبي صلى الله عليه وسلم ، هذا ؛ لاشتغاله على لفظ البناء الدال على تركيب الإيمان صراحة ، واحتوائه على أهم أجزاء الإيمان ، ومن هنا ظهر وجه تخصيص الجنس في الحديث ، وإلا فالإسلام يطلق على أحكام مشروعة غيرها أيضا ، ثم ادعى أنه « قول » وأراد منه القول الصادق الموافق للباطن ، فاندرج تحت التصديق أيضا و « فعل » وهو غير العمل ، وفي لفظ السلف (عمل) ولا يعلم ماوجه تغيير لفظ السلف مع أن الأظهر هو العمل ، وقد وقع في بعض نسخ البخاري لفظ العمل ، كان الفعل وكأنه استقى دعواه محزته من قوله (صلى الله عليه وسلم) « بنى الإسلام على خمس » لانه (صلى الله عليه وسلم) فصل في الجنس القول والبناء . ثبت : أن الإسلام والإيمان عنده واحد « يزيد وينقص » وقد علمت أن لفظ السلف بالطاعة ، وينقص بالمعصية ، واختصره البخاري اختصاراً مغللاً ، فإن الصلة فيه دالة على الدراية ولا يظهر منها معنى الجزئية فيكون الاستشهاد من كلامهم في غير موضعه ، إلا أن يقال : إن المصنف رحمه الله تعالى أخذ الباء في قولهم للتصوير وحيث أخذ معنى قولهم يزيد بالطاعة أن الإيمان يزيد ، وصورته أن يطيع ربه ، وهذا المعنى وإن كان لا يوجد عند النحاة إلا أنه مستعمل فيما بين المصنفين . أما الجواب الجلي عن الآيات المتلوة : فإن التمسك منها في غير محله ، لكونها في شأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، وإيمان جميعهم كان كاملاً ، فلا معنى للزيادة والنقصان في نفس الإيمان في حقهم ، فإن أراد الزيادة والنقصان باعتبار النور ، والانفساح . فلا تنكره أيضا . وقد مر أن نور الإيمان أيضا إيمان عنده ، فصح تمسكه بقوله « يزيدادوا إيمانا مع إيمانهم » وليراجع له الكشف فانه جعل الظرف لغواً ومستقراً ، والمعنى على الأول : أنهم كانوا على إيمان ثم زاد عليه إيمان ولحق بإيمانهم السابق . وعلى الثاني : أنهم زادوا إيماناً مع كونهم متلبسين بالإيمان من قبل . ولما دلت الآية على زيادة الإيمان أجاب من قبل الحنفية . وحاصل ما أجابه عن مثل تلك الآيات أن الزيادة فيها راجعة إلى المؤمن به (١) فإن القرآن كان ينزل في زمنه صلى الله عليه وسلم مجماً نجماً والاحكام تنزل تدريجاً فاذا نزل حكم

(١) قال قلت : يلزم من هذا تفضيل من آمن بعد تقرير الشرائع على من مات في زمن الرسول عليه السلام من المهاجرين والأنصار ، لأن إيمان أولئك أزيد من إيمان هؤلاء . قلت لانسلم أن هذه الزيادة سبب التفضيل في الآخرة . وسد المنع : أن كل أحد من هذين الفريقين مؤمن بجميع ما يجب الإيمان به بحسب زمانه وهما متساويان في ذلك ، وأيضاً إنما يلزم تفضيلهم على الصحابة بسبب زيادة عدد إيمانهم ، (أي المؤمن به) لو لم يكن لإيمانهم ترجيح باعتبار آخر ، وهو قوة اليقين وهو ممنوع . ولا ينقص الإيمان بحسب العدد قبل تقرير الشرائع ، ولا يلزم ترك الإيمان بنفس ما يجب الإيمان به ، ويزيد وينقص بحسب العدد بعد تقرير الشرائع تكرار التصديق ، والتلفظ بكلمتي الشهادة . مرة بعد أخرى الخ كذا في العيني بحذف . ص ١٢٨ ج ١ .

وأمن به زاد إيمانه ، وهذه الزيادة كانت في الحقيقة في المؤمن به فعبّر عنها بزيادة نفس الإيمان . وهذا الجواب نسبته إلى الإمام الأعظم رحمه الله تعالى قلت : وهذا إن صح عن الإمام رحمه الله تعالى فليس فيه أنه أراد به توجيه تلك الآيات ، بل المراد بيان معناها عنده كما هو مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه (الدينى) و (الفتح) في تفسيرها قلت : ويتضح معناها كل التصاح بما فصلها به ابن تيمية رحمه الله تعالى فقال ما حاصله : ان الناس في عهده صلى الله عليه وسلم كانوا على نحوين : الأول من إذا عرض عليه الاسلام إجمالا آمن به ثم إذا أتت عليه المصائب ، والأعمال الشاقة ، جعل يتأخر ويضيق صدره ، ولا ينطلق لسانه نحو قول بعضهم « لا تنفروا في الحر » الخ وبعضهم « لو نعلم قتالا لا تبعناكم » والآخر : من كان إذا آمن مرة ثبت عليه ولم زوده الدوائر والخطوب لإشدة وثبات واستقامة وإيمانا وتسليما ، هذا الذى زاد إيمانا مع إيمانه وسبقت له السوابق ، فبضم هذا التقرير يتضح الجواب الأول ، وحاصله حيثئذ : أنهم عند نزول الأحكام تدريجاً كانوا يثبتون على الإيمان لا تعتر بهم شبهة ولا يزول إيمانهم من حمل المشاق بل لا تزال قلوبهم مفرحة بخلاف الطائفة التى أمست وجه النهار فاذا نزل حكم وشق عليها كفرت في آخره ، فالبقاء على الإيمان مع تحمل الشدائد في سبيل الله هو مصداق الزيادة ، والتأخر عنه هو المسمى بالنقصان .

« وزدناهم هدى » ولما كان الهدى ، والاسلام ، والإيمان ، والدين ، والتقوى ، كلها شيئا واحداً عند المصنف رحمه الله تعالى صح تمسكه من زيادة الهدى على زيادة الإيمان ، ومراده أن هذه كلها متحدة ، مصداقا ، لا مفهوما كالمفنى والمفهوم والمطلوب فانها متحدة مصداقا ، لا أن كلها ألفاظ مترادفة فانه باطل ، لأن اتحاد المفهوم نادر جداً وهو أضيق من اتحاد الذات واتحاد الوجود كليهما . كما ترى في الانسان وحده التام فانهما متحدان ذاتاً ومتغايران مفهوماً ، أما اتحاد الوجود فهو أوسع من اتحاد الذات ، والمفهوم كليهما فانه يمكن مع تغاير الذاتين ، والمفهومين ، كما قال (ابن سينا) في الجنس ، والفصل ، فانهما متغايران ذاتاً ، مع الاتحاد وجوداً ، واعتراض (الملاحسن) ساقط فليراجعه عن موضعه ، وما قاله (الأشعري) إن الوجود عين الماهية لم يرد به المفهوم ، بل الوجود الحقيقي . « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » يعنى كانوا من قبل أيضا على هدى ، ثم زاد الله عليه هدى من عنده ، كما مر في قوله « إيماناً مع إيمانهم » أى كانوا من قبل أيضا على الإيمان ثم زيدوا إيماناً ، وفيه (احتراض) لثلاثين أحد انهم إذا زيدوا هدى وإيماناً فلعلهم لم يكونوا على هدى وإيمان من قبل فأزج ذلك : بأنهم زيدوا هدى وإيماناً على إيمان فكانوا على هدى ، وإيمان ، من قبل أيضا . ثم اعلم أن الاهتداء فعلهم ، والهدى كالثمره له ، والغرض منه أنهم فعلوا شيئاً واكتسبوه



بالجد والاجتهاد ، ثم زادهم الله شيئاً من جفس فسلمهم ، من عنده منة بهم وكرامة عليهم ، قال الشيخ ناصر الدين بن المنير : وكذا يكون في الكفر أيضاً فبعض الكفر يكون من فعله ، وكسبه ثم يزداد عليه كفر نقمة عليه وسخطه عنه ، ليزداد كفراً ويمكن أن يكون هو المراد من قوله تعالى : ( فزادهم الله مرضاً ) ، أى كان مرض في طوبهم من كسبهم من قبل ، فزيدوا مرضاً على مرضهم (١) .

« فخشوم فزادهم إيماناً » ويعلم منه أن الإيمان يطلق على ثبات قدم أيضاً « إيماناً وتسليماً » والإيمان « هو تبجيل الذات « والتسليم » هو التصديق بالقول يعنى إيمان ( ذات كاماتنا ) أو تسليم ( بات كاماتنا ) وتفصيله : أن متعلق الإيمان إن كان العقائد ، فهو عبارة عن التصديق . وإن كان متعلقه الذات ، فهو عبارة عن تبجيلها أى اتباعها فيما يؤمر وينهى .

« والحب في الله والبغض في الله من الإيمان » ولعل الحب والبغض من الأحوال لأنهما في الأكثر غير اختياريين ، ثم استدل المصنف من لفظ ( من ) فانه للتبعض فدل على الجزئية . ونحن نقول إنها للابتداء والاتصال كما في قوله ( صلى الله عليه وسلم ) « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » فلا يدل على الجزئية ، فالمعنى : أن الحب في الله إنما يتبدى من الإيمان ، ويتصل به كما أن الشجرة تنبت من بذرها . وللبخارى رحمه الله تعالى أن يقول : أن ما نبت من الإيمان أيضاً إيمان ، وعلى هذا المتوال كلامه ، وكلامنا في الاستدلال ، والجواب ، هو يحمل من تبعية ونحو اتصالية ، وابتدائية ، وكذا هو يحمل ثمرات الإيمان ، ونوره ، إيماناً ، ونحن نجعله زائداً عليه ، فلا نعيده في كل موضع روعاً للاختصار .

( وكتب عمر بن عبد العزيز ) وهو وإن جملة مركباً لكن لفظ الاستكمال إنما يستعمل في الأوصاف ، بخلاف التام ، فانه باعتبار الأجزاء . وحيث فلا حجة فيه . ثم قد مرنا مراراً أن للإيمان إطلاقين : الأول على الإيمان الكامل المركب من الأعمال ، والأحوال ، والثاني على المرتبة المحفوظة ، وهو غير مركب ، فالجزئية في كلماتهم راجعة إلى المعنى الأول « ولكن ليطمئن

(١) قلت وهو كما في قوله تعالى : « فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون » فكان في قلوبهم نفاق من قبل من كسبهم إلا أن نفاقهم لما كان مع الله سبحانه الذي لا يخفى عليه خافية زيد على نفاقهم نفاق آخر عقاباً لهم ومنه ينحل كثير من الآيات ويستغنى عما ذكروه من التوجيهات وكتب القوم عنها مشحونة فراجعها .

ومن هنا سنح لى أن الحديث في آيات المنافق إذا وعد أخلف وإذا حدث كذب وإذا أؤتمن خان مأخوذ منه والله أعلم .

قلى ، وهذه الآية أولى أن تكون حجة لنا ، من أن تكون علينا ، لأن لا شك في كمال إيمانه وبلوغه إلى أقصى مراتبه ، فلا يمكن أن يكون طالبا لزيادة في الإيمان ولذا قال ( أو لم تؤمن ؟ قال : بل ) فالإيمان كان حاصلًا ، وإنما طلب زيادة في المعنى الزائد ، ويحتاج البخارى في الاستدلال به إلى مقدمة زائدة لا يتم الاستدلال إلا بها : وهى أن الاطمئنان أيضا من مراتب الإيمان ، وقدم بعض الكلام على الآية « تؤمن ساعة » وظاهر أنه ليس المراد منه الإيمان ساعة فقط بل ما فى ( الحصن الحصين ) « جددوا أيمانكم بقول لا إله إلا الله ، أى تجديده واحضاره والتفكر فيه . ولا يخفى أن نضرة الإيمان ونضارته وزهرته ورواه أمر وراه الإيمان .

لكن عند المصنف رحمه الله تعالى كلها من واد واحد « اليقين الإيمان كله » اليقين أيضا يطلق على معينين : الأول اعتقاد جازم مطابق للواقع . والثانى استيلاؤه على الجوارح ، بحيث تخضع له الأعضاء وهو المعروف بين الصوفية رحمهم الله تعالى وهو عين الإيمان « والكل » لتأكيد الشيء ذى الأجزاء ، فصح الاستدلال ، قاله ( الكرماني ) وهذا الشرح أقدم من ( فتح البارى ) إلا أن مصنفه ليس بمحدث فأتى فيه بحل اللغة فقط ، ويكثر الأغلاط ، فى فن الحديث كما فعله على القارى . فى ( شرح الموطأ ) وكان شرحه موجودا عند ابنه فلما يقدر على تصحيحه أتى به عند الحافظ رحمه الله فصحه إلا أن تلك النسخة المصححة لا توجد اليوم .

« وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما » والتقوى عنده عين الإيمان ، وهو اسم لوقاية النفس عن الشرك ، والأعمال السيئة ، والمواظبة على الأعمال الصالحة ، وبهذا التقرير صح الاستدلال « ما وصى به الخ » يريد أن الدين من لدن نوح عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا مع الاختلاف فى الجزئيات فكذلك الإيمان مع كونه ذى أجزاء أمر واحد ، ومعلوم أن الدين ، والإيمان ، عند المصنف رحمه الله تعالى شئ واحد . وللبائع فيه مجال وسيع ( وقال ابن عباس رضى الله عنهما ) قال أهل اللغة : المنهاج الطريق الواسع ، بخلاف الشرعة ، فانها اسم للطريق التى تنشعب من السبيل ، ولما اتحد المهاج وتعددت الشرعة : حصل غرض البخارى . وجوابه أن الكلام فى الإيمان لا فى لفظ الشرعة ، وإن كان الكل عندك متقاربا . فالسنة تفسير للشرعة والمف والنشر مشوش ( لولا دعاؤكم ) وفيه إطلاق الإيمان على الدعا ، وهو من الأعمال لأن طريقه المعروف برفع الأيدي . فهو عمل اليد ، واللسان ، فصح استدلال المصنف رحمه الله تعالى ، قلت . وعندى أن الآية لا تتعلق لها بموضع النزاع ، فانها فى حق الكفرة الفجرة ، كما يدل عليه موله ، ( فقد كذبتم ) والدعا لا ينحصر فى الأمة فيما شاع الآن فى عرفنا وهو ما يكون برفع الأيدي ، بل هو كما فى قوله « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن الخ » وكما فى قوله « دعوا الله مخلصين له

الدين . والمعنى : أن ربكم يكثر ثبوتكم ويأبى بكم ، لأنكم تدعونه ولولا ذلك لما عاب بكم ، على نحو قوله : « وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون » وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى لا يبقى في الأرض أحد يقول الله فبقاه الدنيا بركة اسم الله الأعظم . وإن ذهبنا إلى تفسير ابن عباس رضى الله تعالى عنه فنقول : إن مراده التثنية على ما يعاب به عند الله هو الإيمان فإن رفع الأيدي فقط ليس أمراً يستند به ، وإنما هو الإيمان الذى يرحم الله علينا لأجله ، ولما اتفقوا على أن دعاء الكفار ، يستجاب فى الدنيا ، كما ( فى قاضيهان ) فلا بأس أن يكون فى استغفارهم أيضاً نفع ولو فى الآخرة ، ( وفى مسلم ) عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ابن جعدان ( رجل مات فى الجاهلية ) هل ينفعه تصدقه ؟ قال لا : فإنه ما قال رب اغفر لى وارحمى قط ، واستغفرت منه : أن استغفار الكفار أيضاً ينفع شيئاً ولو لم يكن منجياً من النار . وسيجيء الكلام فيه فى أبواب الإيمان أزيد من هذا . وعلى هذا خرجت الآية عن مانع فيه ، فإن الكلام فى الإيمان والمؤمنين ، والآية فى الكفار ، إلا أن نمسك المصنف رحمه الله تعالى تام فإنه من قول ابن عباس رضى الله تعالى عنه دعاؤكم لإيمانكم وهو صحيح على كل حال .

### حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنه

وفى مصنف ابن أبي شيبة : الاسلام علانية ، والإيمان ههنا وضرب يده على الصدر ، رجاله كلهم ثقات إلا رجل وهو على بن . . . . وقد وثقه أيضاً وفى هذا إجماع إلى أن الإيمان ينبعث من الباطن إلى الجوارح ، والاسلام يسرى من الجوارح إلى القلب ، ثم فى فتاوى الحنابلة : أنه إذا لم يصل رجل يمله القاضى ثلاثة أيام ، ويفهمه ، ثم يقتله كفراً ، وقال الشافى : يقتله حداً وقال الامام الهمام : بل يضرب ضرباً شديداً حتى يسيل منه الدم . قلت والحنفية قد وسعوا للقاضى أن يقتل من شاء من المعتدة ، فينبى أن يدخل تحته تارك الصلاة أيضاً كما هو فى تذكرة الهاشم بن عبد الغفور السندى عن بعض كتب الحنفية ثم عن أحمد رحمه الله تعالى رواية الكفر فى ترك كل من الخنس أيضاً وسيأتى فيه الكلام مفصلاً .

### باب أمور الإيمان

هذا الباب كالأصل الكلى تحته جزئيات ، ولما كان الإيمان عبارة عن المجموع عنده نزل إلى تعديد أموره ، وأجزائه ، ليدل على أنه شئ ذو أجزاء ، وإن كان يحكم بالفسق بفوات بعض

الأجزاء ، وبالكفر بفوات بعض آخر ، وهذا نظير اختلافهم في الصلاة في أصول الفقه ، قال الشافعية : إن الصلاة اسم للحقيقة المعهودة من التحريم إلى التسليم وتدخل فيها المستجابات ، والسنن والاركان ، ثم يتقن اسم الصلاة بانتفاء بعض الأجزاء ، وتبقى مع انتفاء بعضها ، وقال ابن الممام في التحرير : إنها اسم للأركان فقط ، والبقية مكملات لها ، وعلى هذا لفوات جزء منها ولا يكون إلا ركناً على هذا التقدير يحكم عليها بالبطلان بآء أقول : والحق أن النزاع إن كان في أنه هل يمكن أن تكون حقيقة مركبة من أشياء يتقن بعض أجزائها ، ويبقى اسم الكل عليها أولاً ؟ فالصواب إلى الشافعية فإنا نجد أشياء كثيرة يتقن بعض أجزائها ومع هذا لا يرتفع اسم الكل عنها . وإن كان النزاع في أن المكملات الشيء تكون أجزائها دائماً فالصواب إلى الحنفية ، إلا أن نظر الشافعية في الصلاة أصوب وما ذهب إليه الشيخ ابن الممام نظر معقولي لأنه يفتى على تجميد النظر عن بعض أجزائه ، وأهل العرف لا يفرقون بين جزء وجزء بل يجعلون الشيء عبارة عن مجموع أجزائه ، وإن كان بعضها أدخل في تقوم الكل من بعض آخر ، وتظهر ثمرته عندهم عند الفوات ، فيرون الشيء معدوماً بفوات بعضها ، دون بعض ، مع أنه لا فرق عندهم في كونه جزء الشيء . والسر فيه : أن الشيء عندهم عبارة عما هو في الواقع وليس في الواقع إلا الماهية مع عوارضها والمجموع هو الذي يعبر عنه بالشيء عندهم أما حقيقته المعقولة ، فهي مأخوذة ومنزعة عنه ، تحتاج إلى تجريدها عن عوارضها فليست هي إلا نحو اعتبار وهذا الاعتبار وإن كان واقعياً يتقن عليه بعض الأحكام ، إلا أنه بمعزل عن انظار أهل العرف . أما في الإيمان فالأقرب فيه نظر الحنفية لأن الأعمال بعطفها على الإيمان جعلت مكملات له ، فلا يكون الإيمان مجموعاً مركباً لجعلها أجزاء خلاف الظاهر ، فالأظهر فيه ما اختاره الحنفية . نعم يوجد إطلاق الإيمان على الأعمال في الأحاديث ، بما لا يحصى وهو على نظر الشافعية ، فإما أن يقال : إن الأصل هو التصديق والباقي تابع له ، وهذا أوفق بالحنفية ، أو يلتزم اختلاف الإطلاق ، فتارة أطلق على الجزء وأخرى على الكل ، وهذا أوفق بالشافعية .

« قوله تعالى ليس البر » وإنما انتخبها من بين الآيات إما لكونها أبسط في مراده ، أو لأن النبي صلى الله عليه وسلم تلاها في جواب رجل سأله عن الإيمان كما في (الفتح) : أن أباذر رحمه الله سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فتلا عليه ليس البر الخ ورجاله فقات قلت : وعندي قوله تعالى « قد أفلح المؤمنون » الخ أقرب إلى مقصوده من قوله تعالى ليس البر الخ لأن في الآية الأولى تعديد للأوصاف فقط ، وليست جارية على الإيمان وفي الآية الثانية الأوصاف كلها جارية على الإيمان ، لأن المعطوفات كلها إما صفات مادحة للمؤمنين ، أو كاشفة لهم ، وعلى كلا

التقديرين كونها من أموره أظهر ، بقى تفسير قوله « ليس البر » الخ ونكتة التعبير بنى البر عما هو من أبر البر . كالتولى إلى القبلة فسأذكره في الصيام . وهو مهم جداً وقوله صلى الله عليه وسلم « ليس من البر الصيام في السفر » مع كونه من أعظم الطاعات من هذا الباب أيضاً فانتظره قوله ( قبل المشرق والمغرب ) يعنى أن أمر التولى إلى جهة ليس لكون الله سبحانه وتعالى في تلك الجهة ليتقيد بها دائماً فلا طاعة في الإصرار عليها بل البر والطاعة في الانصراف إلى الجهة المأمور بها أى جهة كانت قوله « الإيمان بضغ وستون شعبة » الخ لما فرغ المصنف رحمه الله تعالى عن مباني الإيمان شرع في فروعه وشعبه ، وذكر حديث الشعب أقول : إن مفهوم العدد غير معتبر في الأحكام فلا تعرض إلى اختلاف العدد في الروايات . وقد تعرض الشارحون إلى تعدد تلك الشعب والأحب إلى أن يتبع القرآن وتستوفى ذلك العدد منه ، بأن يجعل كل ما ذكر فيه مع الإيمان شعبة من شعبه ، فإن وفى به ذلك فهو المراد وإلا فليقل مثله من الحديث (١) . والحاصل : أن الإيمان مركب من أمور أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياة شعبة منه وإنما به على كون الحياة شعبة من الإيمان لكونه أمراً خلقياً ربما ينهل الذهن عن كونه من الإيمان ، فدل على أن الأخلاق الحسنة أيضاً منه ، وقد مر منى : أن ظاهر هذا التعبير يؤيد فطر الشافعية لأن الشعب تكون أجزاء الشجرة ونحوه قوله تعالى « كلمة طيبة كشجرة طيبة الخ » فشب الكلمة بالشجرة والكلمة هي الإيمان ، وثمارها هي الأعمال ، قد تكون وقد لا تكون مع بقاء الشجرة ، كذلك الأعمال تكون قد وقد مع بقاء أصل الإيمان ، ولكنه بالعطف جعلها مغايرة له ، فالنسبة إما كنسبة الأغصان إلى الشجرة أو الأثر إلى المؤثر والنظر دائر فيه بعد . ولنا أن نقول : إن للشعب نسبة أخرى إلى أصلها ، وهي كونها نابتة منه ، وناشئة عنه وحيث لا تكون تلك الشعب أجزاء ينتفى الكل بانتفائها ، بل فروعا يبقى اسم الكل مع انتفاء بعضها ، وقد علمت : أن الاختلاف في كونها فروعا ، أو أجزاء ، لا يرجع إلى إكفار معدى الأعمال أو عدمه بل هو اختلاف تعبير بحسب الأنظار فاعلمه . وتفصيله أن أجزاء الشيء لا يجب أن يكون كلها متساوية الأقدام ، ألا ترى أن الإنسان يتركب من أجزاء ليست كلها على حد واحد ولكن بعضها رئيسة وبعضها مرقوسة كالقلب والدماغ فإحدهما جزءان له ، وكذلك الأيدي والأرجل أجزاء له أيضاً ولكن أين هذا من ذلك ؟ فجزئية الأول بحيث ينط بها صلاحه وفلاحه وليس كذلك الثانى ، وهذه هي الحال في الشجرة ، فإن فيها جذعا وأغصانا وشماريج وأوراقاً وليست كلها متساوية الأقدام ، نعم هناك

(١) قلت : وقد فعل الحافظ ( رحمه الله تعالى ) نحوه في تعدد أسماء الله تعالى وذكرها فإذا اعتبرت ذلك وجمعت الأسماء الواردة نصاً في القرآن وفي الصحيح من الحديث لم تزد على العدد المذكور فراجع ص ١٧٣ ج ١١

أجزاء أخرى تكون على حد سواء ، كالبنات الجدار فان كان مرادهم بآيات الجزئية نحو تلك فلا نسلها ولا تراها ثابتة من الأحاديث وإن أرادوا بها الجزئية كما في الطائفة الأولى فانا نقول بها . أما الحديث فلم يعب إلا بكونها شعبة وفيه تردد بعد من حيث كونها فرعاً ، وبحسب كونها جزءاً ولكل وجهة هو موليها « قوله الحياء » وهو عندي لا ينقسم إلى نوعين . شرعى وعرفى كما قالوا بل هو أمر واحد فن غلب عليه ذكر الله استحي منه أن يهلك محارمه ، ومن غلبت عليه الدنيا استحي منها ، فالفرق باعتبار المتعلق ، واعلم : أن بعض الأخلاق الحسنة التي هي مبادى الإيمان مقدمة على الإيمان بجي . عليها لون الإيمان كالآمانة ولذا قال : ولا إيمان لمن لا أمانة له « فالآمانة مقدمة على الإيمان وينبني أن يقدم عليه الحياء أيضاً ، إلا أنه لما عدت توابيع الإيمان مع الإيمان جعل شعبة منه في الحديث ، وكالجزء في التمييز فقط ، ولعل الأمر كما قلنا والله تعالى أعلم . وعلى هذا فالأحوال عند السلف تكون ثلاثة : الاسلام الخالص ، والكفر الخالص ، والثالث . ما يشتمل على صفات الإيمان والكفر ، فان الإيمان عندهم مركب ، فيمكن أن يوجد في المؤمن خصائل الكفر ، وفي الكافر خصائل الاسلام ، ولا يمكن هذا على طورنا فان الإيمان عندنا بسيط فينحصر الأمر في الحالين فقط . فريق في الجنة وفريق في السعير .

## باب المسلم ... الخ

والجمله تشتمل على تعريف الطرفين ، وهو مفيد للقصر وهو من الطرفين عندي . أى قد يكون لقصر المسند اليه على المسند ، وقد يكون بالعكس ، وقد تصلح جملة لكل منهما ، لكن لا على سبيل الاجتماع ، كما اختاره الزمخشري في ( الفائق ) وما قاله التفتازاني رحمه الله تعالى : إن القصر من طرف فقط والمبتدأ هو المقصور فهو غلط عندي . ثم إن هذا الحكم قد أخذته الشريعة من الاشتقاق ، فالمسلم من سلم الناس من إيدائه ، وذلك لأنه وجد فيه مأخذ الاشتقاق ، وأما من آذى الناس ولم يسلم منه الناس ، فلم يوجد فيه مأخذ اشتقاق الاسلام ، فكأنه ليس بمسلم ، وهذا على نحو ما تقول : إن العالم من اتصف بالعلم . والضارب من اتصف بالضرب . فكذلك المسلم من اتصف بوصف السلامة . وعلم منه أن الاسلام كما هو معاملة مع الله سبحانه ، كذلك معاملة مع الناس أيضاً واعلم : أن الاسلام حقيقته ما يعبر عنه بأن نقول : « اطمئن أنت مى وأنا مطمئن منك » لأنه كان من عاداتهم قبل الاسلام : سفك الدماء ، وهتك الأعراض ، ونهب الأموال ،

فما نزلت الشريعة أزدت أن تعين لفظاً بأزاء ذلك المقوم : ليدل (١) عند أول قرع السمع على الأمن ، وهو لفظ الاسلام ، ليصير الناس في الأمن ، بعد الخوف ، والاطمئنان ، بعد الفزع ، ولذا قال : « المسلم من سلم » الخ « والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم » فكانه أحاله على اللغة « والمهاجر » الخ هذا أيضاً نوع هجرة وفيه قصر ، والقصر باعتبار تنزيل الناقص منزلة المعلوم ، ولا أقول بتقدير الكمال . وقد مر تقريره مرة فراجعه « قال أبو عبد الله » وإنما أتى به لأجل التصريح بالصريح كما هو منهجه . والشعبي اسمه عامر شيخ الامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى .

## باب أى الاسلام الخ ؟

لما فرغ من اجزاء الاسلام ، أراد أن يذكر مراتب الاسلام ، وههنا إشكال وهو أنه كيف يستقيم اختلاف الاجوبة مع اتحاد السؤال ؟ فانه قد أجاب ههنا بأن الأفضل « من سلم المسلمون » الخ وفي حديث آخر أجاب بغيره ، والجواب المشهور أن الاختلاف في الاجوبة باعتبار اختلاف حال السائلين . قلت : وفيه أن هذا الجواب لا يجرى إلا فيما صدر عنه القول المذكور في جواب سائل . أما إن كان قاله بداية بدون سبق سؤال فيبغى أن يذكر ماهو الأفضل في الواقع لا غير ، ولا يتحمل فيه هذا الاختلاف . والجواب الثاني : أن الاختلاف باعتبار اختلاف لفظ السؤال دون حال السائل ، ففي بعضه أى الاسلام أفضل ؟ وفي بعضه أى الاسلام خير ، والأفضل يكون بحسب الفضائل ، وهى المزايا اللازمة كالعلم ، والحياة ، والخير باعتبار الفواضل ، وهى المزايا المتعدية فالتشتت في الجواب ، باعتبار التشتت في السؤال ، ولذا أجاب في الأول بالاسلام ، وفي الثاني باطعام الطعام ، قلت . هذا الجواب يحتاج إلى تتبع بالغ ، وإلى تعيين اللفظ بعينه من صاحب الشريعة ، والسائل كليهما وهو أمر عسير لقشو الرواية بالمعنى ، فما الدليل على أن هذا من لفظه ، وليس من الراوى ، والجواب الثالث للطحاوى في (مشكله) وحاصله أن يجمع جميع أجوبته (عليه السلام) ثم يجعل الأفضل نوعاً كلياً يندرج تحته جميع الأشياء التى حكم عليها بكونها أفضل . وحيث لا يكون الأفضل شخصاً لينحصر في فرد . ولا يمكن أفضلية الآخر معه ، بل جملة

(١) قال على القارى ، ( رحمه الله تعالى ) في الجنائز : إن إحدى فوائد السلام أن يسمع المسلم المسلم عليه ابتداء لفظ السلام ليحصل الأمن من قبل قلبه الخ .

ما وضعه صلى الله عليه وسلم في المرتبة الأولى يجعل كالنوع ، ويدرج تحته ما ورد في المرتبة الأولى وهكذا ما وضعه النبي صلى الله عليه وسلم في المرتبة الثانية . يجعل أيضا كالنوع ويدرج تحته جملة الأمور التي عدت في المرتبة الثانية . وهكذا أقول : وهذا إما يصلح جوابا إذا كان الاختلاف في جواب الافضلية بذكر أمر مرة وأمر آخر مكانه مرة أخرى كما في الحديث المار ، فإنه أجاب مرة بكون الافضل من سلم الخ ومرة بكونه « إطعام الطعام » ولا يجرى فيما إذا حل أمرأ في المرتبة الأولى في حديث ، وجعل ذلك بعينه في المرتبة الثانية في حديث آخر ، فإن كون الشيء في المرتبة الأولى ، والمرتبة الثانية معا غير ممكن ، فلا يمكن أن تكون الصلاة مثلا أفضل من الجهاد ، ومفضولة منه أيضا ، فإن أجيب بتعدد الجهات فهذا غير جواب الطحاوي رحمه الله تعالى ، إلا أن يتبع الطرق فإن تحقق بعده أن التقديم والتأخير إنما جاء من قبل الراوى فوضع ما كان في المرتبة الأولى في المرتبة الثانية ، أو بالعكس ، نعد جوابه . وإن تحقق أنه كذلك من جهة صاحب الشريعة ، وليس من جانب الراوى ، بقي الاشكال ولا يدفعه جواب الطحاوي رحمه الله تعالى .

« تطام الطعام » عبر بالمضارع إفادة للاستمرار التجددى .

« وتقرى السلام (١) » واستثنى منه فقهاؤنا مواضع عديدة لا يقرأ فيها السلام وليراجع له (الدر المختار) من « باب الحظر والإباحة » واعلم أن صيغة « السلام عليكم » ينبغي أن يفيد القصر لاشتماله على التعريف قلت : لا قصر فيه . فإن شئت تفصيل المقام : فاعلم أن ما اشتهر عندهم أن الجملة الإسمية إذا اشتملت على المعرف باللام وحرف يعين على القصر في الجانب الآخر ، يفيد القصر ، إنما هو إذا كانت اسمية ابتداء غير معدولة عن الفعلية ، وإن كانت معدولة عن الفعلية ، فلا قصر فيها عندي ، لأنه إذا لم يكن القصر في الأصل كيف يكون في الفرع المعدول ؟ ومر

(١) وفي ( المشكاة ) عن أبي هريرة (رضي الله تعالى عنه) مرفوعا : خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا ، فلما خلقه قال اذهب فسلم على أولئك النعم وهم نساء من الملائكة جلوس ، فاستمع ما يحبونك فأنها تحبئك وتحية ذريتك فذهب فقال : السلام عليكم فقالوا : السلام عليك ورحمة الله وبركاته ورحمة الله الخ وفي رواية ( الترمذى ) ثم رجع إلى ربه قال : « إن هذه تحبئك وتحية بنيك بينهم » فجرت السنة في ذريته كما في الحديث وتلك من سنة الله أن يكون بعض الأفعال من المقربين ، ويقع بمكان من القبول ، ثم يصير لمن بعدهم شريعة مطلوبة والأسف كل الأسف أن تلك السنة قد أميتت في بلادنا حتى نقل : أن رجلين من السادات الثقات في الطريق فانتظر كل منهما أن يسلم عليه الآخر ففضيا على طريقهما ولم يوفق له واحد منهما .

هكذا افادنا الشيخ ( رحمه الله تعالى ) .



الزحشرى رحمه الله تعالى على قولهم «السلام عليكم» وتضمن أنه ينبغي أن يفيد القصر ثم لم يكتب فيه شيئاً شافياً، وكذا مر على قوله تعالى «والسلام على» يوم ولدت «واختار أن اللام فيه للمدح قلت : ولا يعلق بقلبي، فالجواب عندي : أن السلام عليكم معدول عن جملة فعلية، وكانت في الأصل سلت سلاماً، فلا تعيد القصر على ما بينا، فإن قلت فحينئذ ينبغي أن لا يكون جملة الحمد أيضاً مفيداً للقصر لأنها أيضاً معدولة عن الفعلية، قلت ما الدليل عليه ؟ لم لا يجوز أن تكون إسمية ابتداءً وأى ركة فيه ؟ بخلاف قولنا السلام عليكم، والحاصل أن ما فيه يان العقيدة، فالمناسب هناك جملة إسمية لا غير، وما فيه إنشاء أمر جاز فيه أن تكون معدولة عن الفعلية. وبعبارة أخرى : أن الجملة الفعلية قد يعتبر انسلاخها عن معناها، فتعيد القصر، لأنها جملة إسمية على هذا التقدير ولا ملح فيها إلى الفعلية، كقولنا «الحمد» إذا قصدنا بها الخبر لأن الأصل فيه الإسمية، ولا ملح فيها إلى الفعلية، فتعيد القصر بخلاف ما إذا أردنا منها الإثبات. فإن قيل : فحينئذ ينبغي أن لا يكون القصر في الحمد لأنه إنشاء، وجعله إخباراً ليس من الحمد في شيء، فإنه إخبار عن الحمد والإخبار عنه ليس بحمد. قلت : بل الإخبار عن الحمد أيضاً نوع حمد وإن جعل إنشاء فلا قصر فيه أيضاً. [١]

## باب من الإيمان الخ

أفاد بإدخال لفظة «من» على جملة الحديث : أن المذكور خصلة من الإيمان والنفي على ما مر محمول على تنزيل الناقص منزلة المعدوم، وأعلم أن طريق الشارع طريق الوعد والتذكير، فيختار ما هو أدخل في العمل، فلو قدر الكمال في مثل هذه المواضع يفوت غرضه، ولذا لم يكن السلف يحبون تأويل قوله صلى الله عليه وسلم «من ترك الصلاة فقد كفر» بالترك مستحلاً، أو أنه فعل فعل الكفر، فإنه بالتأويل يخف الأمر فيفقد العمل.

## باب حب الرسول من الإيمان

الباب الأول كان عاماً لكل مسلم، وهذا خاص كالجزئ منه وليس الحب فيه هو الشرعي، أو العقلي، كما قاله الليث بن سعد : إن الحب عقلي، وطبعي، والمراد هو العقلي، وقد مر مني أن الحب صفة واحدة، تختلف باختلاف المتعلق، إن صرفتها إلى الآباء والأبناء سميت طبيعية، وإن صرفتها إلى الشرع سميت شرعية، فالفرق باعتبار المتعلق، كيف وقول الله تعالى «قل إن كان آبائكم،

(١) قلت : وكانت تذكر في مشكوك من هذا المقام وإنما قررت هذا المقام بعد التصحيح ولا أدري أكان هذا هو مراد الشيخ أم غلطت أنا ؟

وأبنائكم ، وأزواجكم ، وعشيرتكم ، وأموال اقربتموها ، وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله قاربوها - الخ ، أوجب أن يكون حبها أزيد من الكل وحب هذه الأشياء ليس إلا طبعياً ، و ( عند المصنف رحمه الله تعالى ) عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال لئن صلى الله عليه وسلم : لأنت يا رسول الله أحب إلى من كل شئ - إلا من نفسى ، فقال لا والذي نفسى بيده حتى أكون أحب إليك من نفسك . فقال عمر رضى الله تعالى عنه : فإنك الآن أحب إلى من نفسى فقال : الآن يا عمر ، وعن جابر رضى الله تعالى عنه قال : لما حضر أحد دعائى أبى من الليل فقال : ما أراى إلا مقتولا فى أول من يقتل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنى لا أترك بعدى أعز على منك ، غير نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن على ديننا الخ رواه البخارى وأمثاله كثيرة تدل على أن نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أحب عندهم بما فى الأرض جميعا ولم يكونوا يعلون غير المحبة التى تكون فيما بينهم (١) ولم يحظر يألهم الحب الشرعى ، كما اتضح من قول عمر رضى الله تعالى عنه ، فإنه قابل أولا بين الحب نفسه والحب بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ومعلوم أن حبه بنفسه ، لم يكن إلا طبعياً وكذا تواتر من حال غير واحد من الصحابة أنهم جعلوا أنفسهم ترساً ، ووقاية للنبي صلى الله عليه وسلم فى الغزوات كما روى عن أبى طلحة الأنصارى رضى الله تعالى عنه وغيره فالتقسيم تفلسف ، والأمر كما قلنا ، ولا يحمل الفاظ الحديث إلا على ما تعارفه أهل العرف ، واللغة ، ولعلم أن حب النبي صلى الله عليه وسلم يبنى أن يكون من حيث ذاته الشريفة ، لا من حيث أنه هداى ، والقصر عليه ليس بذلك ، فهو محبوب لذاته

(١) قال الشيخ بدر الدين العيني : إن هذه المحبة ليست باعتقاد تعظيم ، ( أى الحب الشرعى ) بل ميل قلب ، ( أى الحب الطبعى ) ولكن الناس يفاوتون فى ذلك قال الله تعالى « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه » ولا شك أن حظ الصحابة رضى الله تعالى عنهم من هذا المعنى أتم لأن المحبة ثمرة المعرفة وهم بقدره ، ومنزلة اعلم والله أعلم . ويقال : المحبة إما اعتقاد النفع ، أو ميل يتبع ذلك ، أو صفة خصصة ، لأحد الطرفين بالوقوع ، ثم الميل : قد يكون بما يستلذه بحواسه كحسن الصورة ، وبما يستلذه بعقله كمحبة الفضل والجمال ، وقد يكون لإحسانه عليه ، ودفع المضار عنه ، ولا يخفى أن المعاني الثلاثة كلها موجودة فى رسول الله صلى الله عليه وسلم لما جمع من الجمال الظاهر والباطن ، وكال أنواع الفضائل ، وإحسانه إلى جميع المسلمين ، بهدايتهم إلى الصراط المستقيم ، ودوام النعم ، ولا شك أن الثلاثة فيه أكمل بما فى الوالدين لو كانت فيهما فيجب كونه أحب منهما - ثم قال الشيخ العيني رحمه الله تعالى : وإنما يجب أن يكون الرسول أحب إليه من نفسه قال تعالى « والنبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » - الخ ص ١٦٩ ج ١ فلهذا در الشيخ ( رحمه الله تعالى )

المباركة الطيبة ، ومحبوب لاجل أوصافه الحسنة ، وملكانه الفاضلة ، وأخلاقه الكاملة أيضا (١)

## باب حلاوة الإيمان

ومقصوده أن الحلاوة من ثمرات الإيمان ، ولما ذكر الإيمان وبين أموره ، وأن حب الرسول من الإيمان ، أردفه بما يوجد حلاوة ذلك . قوله « ثلاث من كن فيه النخ ، وفيه تليح إلى قصة المريض ، والصحيح ، لأن المريض الصفراوي ، يجد طعم العسل مرأ ، والصحيح يذوق حلاوته ، على ما هي عليه ، وكلما نقصت الصحة شيئا ما نقص ذوقه بقدر ذلك ، فكانت هذه الاستعارة من أوضح ما يقوى استدلال المصنف رحمه الله تعالى على الزيادة والنقصان . قال الشيخ أبو محمد بن أبي جرة : إنما عبر بالحلاوة لأن الله شبه الإيمان بالشجرة في قوله « مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة » فالكلمة هي كلمة الإخلاص والشجرة أصل الإيمان ، وأخصانها اتباع الأمر ، واجتناب النهي ، وورقها ما يهيم به المؤمن من الخير ، وثمرها عمل الطاعات ، وحلاوة الثمر جنى الثمرة ، وغاية كماله تساهي نضج الثمرة ، وبه تظهر حلاوتها كذا في (الفتح) أقول : وإنما عبر بالحلاوة لأن أهل العرف يعدون المحبة من المذوقات وهكذا يعبرون عنها في محاوراتهم ، وفي القرآن « فأدافها الله لباس الجوع والخوف » وهذا علم أنه قد أشكل على القوم نسبة الذوق إلى اللباس في الآية الثريفة فإن اللباس من الملابس ، لامن المذوقات ، ولم يجب عنه أحد جوابا شاميا لطيفا ليطمنن به القلب وقد أجبت عنه وأثبت في برنامجي ولا يسع الوقت ذكره (٢)

حيث برهن على أن حب النبي صلى الله عليه وسلم يجب على كل مسلم أكثر من نفسه ووالديه اللهم اجعل حبك وحب رسولك أحب إلينا من أنفسنا ومن الماء البارد آمين .

(١) قلت : والذي يسمونه حبا عقليا نحو من العلم أو قرب من ، بخلاف الحب عند أهل الفقه والعرف فإنه من كفيات نفسانية أخرى ومن مراتبه الغرام والعشق فهو غير العلم قطعاً .

(٢) قوله أحب إليه مما سواهما - قال الشيخ العيني (رحمه الله تعالى) : كيف قال بإشراك الضمير بينه وبين الله عز وجل مع أنه أسكر على الخطيب الذي قال : ومن يعصها فقد غوى ؟ وأجيب بأن المراد من الخطيب الإيضاح ، وإما هنا فالمراد الإيجاز في اللفظ ليحفظ . وقال القاضي عياض أنه للإيمان على أن المتعبر هو المجموع المركب من المحتين ، لا كل واحدة فإنها وحدها ضائعة لاغية وأمر بالأفراد في حديث الخطيب إشاراً بأن كل واحد من العصائين مستقل ، باستلزامه الغواية ، وقال الأصوليون أمر بالأفراد لأنه أشد تعظيماً والمقام يقتضي ذلك انتهى بتغيير واختصار ص ١٧٥ ج ١ قلت واحفظ عن شيخني (رحمه الله تعالى)

## باب علامة الإيمان الخ

لما فرغ من الحب مطلقا وكان عاما أردفه بذكر حجة الطائفة ، وانتخب منها الانتصار ، وجعلها علامة الإيمان ، فذكر أولا الإيمان ثم حلاوته ثم علامته ومأخذ الحديث ، قوله تعالى « والذين تبوءوا الدار والإيمان » وفي الآية استعارتان عند علماء البيان : الأولى في الفعل استعارة تبعية ، والثانية في الإيمان استعارة أصلية ، وعند النحاة هي من باب - علفتها بتناوياً بارداً ، واختار العلامة فيه التضمنين ، في حاشية (الكشاف) وأنكر عليه ابن كمال باشا ، وقال : إنه وهم وهم من عبارة (الكشاف) والمعنى عندى : الذين جعلوا الإيمان ميوماً ، ومقدم ، كأن الإيمان أحاط بهم ، وهؤلاء قاعدون فيه ، كقوله « إن المتقين في جنات ونهر في قعد صدق عند مليك مقتدر » فالإيمان خرف ، وهؤلاء مطروفون ، وهو كناية عن كمال دينهم ، وفيه ترغيب للمهاجرين بحبهم ولذا جعله الحديث من علامة الإيمان وفيه تنبيه على أن حب أهل ود الرجل ، والخلص من أحبائه ، أيضا ضرورى وإن كانوا أجنب ، فإن حب أقارب النبي ﷺ بما فطر عليه كل مسلم ، يعلمه من فطرته ، أما حب الانتصار الذين فدوه من أموالهم ، وأنفسهم ، لكونهم أجنب قد يذهل الذهن عن حبهم ، فبه على أن حبهم أيضا من علامات الإيمان لكونهم حلوا منه محل أهل البيت من الرجل ، وفي الحديث « من بر الولد أكرام أهل ود أبيه » (بالمعنى)

## باب

هذا باب بلا ترجمة ، وهو متعلق بالأول لأنه لما ذكر الانتصار أشار إلى سبب تلقبهم بالانتصار ؟ وإما لم يترجم به لأنه بصدد أمور الإيمان : وليس هذا من أمور الإيمان فوضع الباب ، وحذف الترجمة ، وذكر فيه حديث يعة العقبة ، وفي قوله : « بين أيديهم وأرجلهم » إشكال ولا يظهر وجه التخصيص في حق الرجال ، قال (الخطابي) معناه لاتبتهوا الناس كفاحا بعضهم يشاهد بعضا ، كما يقال : قلت كذا بين يدي فلان ، وفيه وجوه أخر ذكروها في الشروح « فعوقب في الدنيا فهو كفارة له » استدل به من قال إن الحدود كعقوبات

أن جوابه إن إنكاره على الخطيب كان من باب التأديب والتهذيب ، كقوله تعالى « لا تقولوا راعنا - الخ » وهذا الجواب أقوى كما سيظهر لمن نظر في الأحاديث .

## بحث نفيس في أن الحدود كفارات أم لا؟

وفي هذه المسألة معركة للقوم ولم يتحقق عندي ما مذهب الحنفية بعد ؟ ففي حاشية ( كتب الاصول ) أنها زواج عندنا ، وسواثر عند الشافعية ، وفي ( الدر المختار ) تصريح بأن الحدود ليست بكفارة عندنا ، وفي ( رد المختار ) في الجنائيات ، من كتاب الحج عن ( ملقط الفتاوى ) أنه لو جنى رجل في الحج ، وأدى الجزاء سقط عنه الإثم ، بشرط أن لا يعتاد فإن اعتاد بقي الإثم ، وكذا صرح النسفي في التيسير من أنه لو أقيم عليه الحد ثم انزجر يكون الحد كفارة له ، وإلا لا . وفي الصيام من الهداية أيضا إشارة إلى أن الكفارة سائرة ، والكفارة والحدود من باب واحد ، وفي التعرير من ( البدائع ) أيضا تصريح بأن الحدود كفارات . وتكلم ( الطحاوي ) على مثل هذا الحديث في ( مشكل الآثار ) ولم يتكلم حرفا بالخلاف ، وكذا بحث ( العيني رحمه الله تعالى ) بحثا وسكت عن عدم كونها كفارات ، وأقدم القول فيه ما في الطبقات الشافعية من [ مناظرة الطالقاني الحنفى مع أبي الطيب وصرح فيها : أن الحدود كفارات وهذا الطالقاني من علماء المائة الرابعة تليد للقدوري

( ١ ) وتلك المناظرة طويلة نقلت من ص ١٨٢ إلى ص ١٨٩ من الجزء الثالث وأصل المناظرة في مسألة تقديم الكفارة على الحد وهما بعض عبارات منها تتعلق بموضوعنا ، قال الطالقاني ( رحمه الله تعالى ) : ويدل على ذلك أن الكفارة وضعت لتغطية المآثم ، وتكفير الذنوب ، واسما يدل على ذلك ، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم « الحدود كفارات لأهلها » وإنما سماها كفارة لأنها تكفر الذنوب وتغطيها الخ ، ثم قال في ذيل كلامه على ص ١٨٤ والكفارة وجبت لتكفير الذنب ، وتغطية الإثم ، ثم قال على ص ١٨٦ وأما الدليل الثالث الذي ذكرته من كون الكفارة موضوعا لتكفير الذنب فصحيح الخ ، ثم قال في تلك الصفحة ولهذا قال تعالى في قتل الخطأ : فصيام شهرين متتابعين توبة من الله ، وهذا يدل على أن كفارة قتل الخطأ على وجه التطهير ، والتوبة ، انتهى فذلك عبارات تنزى تنادى بأعلى نداء ان الحدود كفارات لأهلها ، ولهذا تردد الشيخ ( رحمه الله تعالى ) في مذهب الحنفية ثم الذي قال بكونها زواج لم ينسبه إلى الإمام الأعظم ( رحمه الله تعالى ) فإن كان ذلك لأنه لم ينقل عن الإمام الأعظم فظاهر أنه لا يكون مذهبا ، وإن كان الإغماض لمجرد تساهل فأمر آخر ، وبالجملة كون الحدود زواج مذهب للإمام محل تردد عند الشيخ ( رحمه الله تعالى ) وذلك للاختلاف في القول ، - قال الشيخ ( رحمه الله تعالى ) في سبب انعقاد تلك المناظرة أن القاضي أبا الطيب الطبري والقاضي أبا الحسن الطالقاني حضرا مرة في جنازة فاشتاق الناس أن تجرى بينهما مناظرة ليستفيدوا من علومهما وكان بينهما القدوري وأبو اسحاق الشافعي فأبدوا بمواجهتهم إليهما ولكنهما أشارا إلى القاضي فحجرت المناظرة كما سردتها في الطبقات والناظر يتعجب من أجهائهما فإنهما تكلدا في المسألة بدون أهبة ولا سابقة خبر ثم أفاضنا بحجور العلوم ودرر المعاني فله درهما .

فقل ما في كتب الأصول ببنى على المساحة فالاختلاف إنما كان في الأقطار ، فجملوه اختلافا في المسألة ، فنظر الحنفية أنها نزلت للزجر ، وإن اشتملت على الستر أيضا ونظر الشافعية أنها للستر بالذات ، وإن حصل منها الزجر ، أيضا قلت : إن كان الأمر كما علمت فالأصوب نظر الحنفية وإليه يرشد القرآن ، وغير واحد من الأحاديث كما لا يخفى ، ثم إنهم لما قرروا الخلاف ومضى عليه الشارحون أيضا ، وإن كان بحث الحافظين في هذا المقام كالبحت العلمي والتفتيش المقامي ، لا كالاتصار للذهب ، لكنه مع ذلك اشتهر الخلاف ، حتى قل في كتب الأصول أيضا علم : أن هذا الحديث وإن دل على كون الحدود كفارات ، لكن يعارضه ما رواه الحاكم وصححه أن النبي ﷺ قال لا أدري الحدود كفارات أم لا ؟ وادعى الحافظ رحمه الله تعالى أن حديث الحاكم متقدم وحديث الباب متأخر ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم توقف في أول أمره ثم جزم بكونها كفارات ، ويرد عليه أن حديث عبادة كيف يكون مقدما مع أن يمة العقبة إنما هي في مكة قبل الهجرة ، وحديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه في الحاكم متأخر عنه ، لأنه أسلم السنة السابعة بعد الهجرة النبوية ، وفيه تصريح بالسماع ، فدل على أنه سمعه بنفسه ، في السنة السابعة ، وأجاب عنه الحافظ رحمه الله تعالى أن هذه يمة أخرى ، بعد فتح مكة ، وإنما حصل الالتباس من جهة أن عبادة رضى الله تعالى عنه حضر البيعتين معا ، وكانت يمة العقبة من أجل ما يتمدح به ، فكان يذكرها إذا حدث تنويعا بسابقتها . وحاصله : أن ذكر ليلة العقبة هنا لتعريف حاله لا لأن تلك البيعة كانت فيها ، فجاز أن يكون حديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه مقدما وحديث عبادة رضى الله تعالى عنه متأخرا ، وعارضه العيني رحمه الله تعالى وقال : بل هي البيعة التي وقعت بمكة والقرينة عليه أن فيه لفظ « المعصاة » وهو لا يطلق على ما زاد على الأربعين وفي لفظ « الرهط » وهو لا قل منه فدل على قلة الرجال ، في تلك البيعة ، فلو كانت تلك ما كانت بعد فتح مكة ، لا لشرك فيها ألوف من الناس ، لشيوع الإسلام إذ ذاك فهذا قرينة واضحة على أنها هي التي كانت بمكة ، وجبئذ لا يحتاج إلى ما أول به الحافظ رحمه الله تعالى أيضا من أن ذكر الليلة لتعريف الحال ، ويبقى الحديث على ظاهره واستدل الحافظ رحمه الله تعالى على تأخر تلك البيعة لقرينة أخرى ، وقال : يقوى أنها وقعت بعد فتح مكة ، بعد أن نزلت الآية التي في المحتجة وهي قوله تعالى « يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك » الخ . ونزول هذه الآية متأخر بعد قصة الحديدية ، بلا خلاف والدليل عليه ما عند ( مسلم ) عن عبادة في هذا الحديث « أخذ علينا رسول الله ﷺ كما أخذ على النساء » قال الحافظ : بعد سرد الأحاديث أن هذه أدلة ظاهرة في أن هذه البيعة إنما صدرت بعد نزول الآية ، بل بعد صدور البيعة ، بل بعد فتح مكة ، وذلك بعد إسلام أبي هريرة بمدة ، وعارضه

الشيخ العيني رحمه الله تعالى ، بروايات في البيعة الأولى ، وفيها منه الالفاظ أيضا فلم يكن دليلا على أنها بعد نزول المحتجة ، وإن اشتركت الالفاظ ، أقول : لاشك أن التبادر إلى الحافظ رحمه الله تعالى فإن الالفاظ الحديث كأنها مأخوذة من سورة المحتجة . وأجاب الشيخ بوجه آخر أيضا وقال : ما الدليل على أن المراد من العقوبة هي الحدود ، لم لا يجوز أن يكون المراد منه المصائب (١) الأخرى كما في الحديث « أن الشوكة يشاكها الرجل أيضا كفارة » ، وحينئذ يخرج الحديث عن موضع النزاع . واعترض عليه الحافظ رحمه الله تعالى إن هذه المصائب لا تدخل فيها للستر ، فما معنى قوله فستره الله الخ ، فإنما هي معاملة الرجل في نفسه . قلت : ومن المصائب ما يشتهر بين الناس كاستهزاء القبائح والخزى فيحتاج إلى الستر في مثل هذه وحينئذ صح التقابل ، واستقام قوله « ثم ستر الله » ثم رأيت حديثا في ( كنز العمال ) عن عبد الله بن عمرو بن العاص وفيه « فأقيم الحد » فهو كفارة له فهذا صريح في أن المراد منها الحدود ، دون المصائب ، ولكن في إسناده تردد وأسقطه ابن عدى ، وعندى فيه اضطراب أيضا ثم أقول إن الستر على نحوين : الستر عند الناس ، وهو في الحدود ، والستر عند الله ، وهو بالمغفرة ، والإغماض عنه ، فالستر بهذا المعنى يصح في المصائب أيضا ، ويصح التقابل ، وحينئذ حاصله أن من أصاب من ذلك شيئا ثم غفر الله له في الدنيا فهو إلى الله ، إن شاء عفا عنه يوم القيامة أيضا وإن شاء عاقبه . فإن قلت : ما الفرق بين الحدود والمصائب حيث اختلف في تكفير الحدود دون المصائب فإنها مكفرات اتفاقا . قلت : الفرق عندى أن الحدود إنما تقام بأسباب ظاهرة كالزنا ، والسرقة ، بخلاف المصائب ، فإنها بأسباب سماوية ، ولا تجب . بأسباب ظاهرة فإنك إن ضربت الحد ، تعلم أنك فعلت موجه فلا يسع لك أن تقول لم رجعت أو لم قطعت يدي ؟ بخلاف ما شكت أو مرضت لا تدرى ما موجه فيسع لك السؤال عنه ، وهذا كمن ضرب عبده لا عن سب ظاهر جاز له أن يقول أسيدته لم ضربتني فلما كانت تلك المصائب لا عن أسباب ظاهرة ، بل عن أسباب سارية ، ويسع السؤال عنها بحسب الظاهر ، جعلها الله سبحانه كفارة رحمة ، على عباده ومئة سليهم ، فكأنه جواب عن قولك ، لم ابتليتنى بتلك البلية قل سؤالك عنها ، بخلاف ما إذا حذر رجل ما ليس له أن يسأل عنه من أول الأمر ، لجاز أن يكون كفارة ، وجاز أن لا يكون كفارة . ولا يتأتى فيه سؤال لم . وهو ظاهر ، وقال مولانا ( شيخ الهند ) رحمه الله تعالى في حقه المرق : إن المصائب وإن كانت كفارة إلا أنه لا تتعين أنها

(١) قال الحافظ ابن رجب : قوله موقوف بإيضا ، والقويات الشرعية ، ويشمل العقوبات القدرية ، كالمصائب ، والالقام . قال صرح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا يصيب المسلم نصب ولا ملام ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفرته بها من خطاياها » اه مختصرا كذا في عقيدة السفاريني ص ٣٢٠ ج ١

لاى معصية ، بخلاف الحدود ، فانها كفارة لما حمله على التمين عند من يراه كفارة . فالرجع كفارة للزنا الذى أتى به ، وقطع اليد ، كفارة للسرقه التى ارتكبها بخلاف المصائب ، فانها لا يدري بكونها كفارة لمعصية على التمين ، ثم لى تذكرة مستقلة فى الجمع بين حديثي ( عباد . رضى الله عنه ) ( وأبى هريرة رضى الله عنه ) بحيث يصح الحديثان من غير احتياج إلى النسخ ، وحاصله : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعلم حكم الحدود من حيث العموم ، ولم يكن نزل فيها شئ . خاص ، فلم يكن يعلم حكمها من حيث الخصوص ، أما عليه من جهة العموم ، فما نزل عليه فى تكفير المصائب مطلقا ، والحد أيضا معصية بحسب الظاهر ، فينبغي أن تكون كفارة كما أن سائر المصائب كذلك . فكان الحدود اندرجت تحت هذا العموم ، ولما لم يكن نزل عليه شئ فى الحدود خاصة ، والقرآن أيضا لم يصرح فيها بشئ ، توقف النبي صلى الله عليه وسلم وقال : لا أدري الحدود كفارات أم لا ؟ أى لا أدري من حيث الخصوص ، ونظيره أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن الخمر « فى باب الزكاة » فقال : لم ينزل على فيه شئ . غير تلك الآية الجامعة ، « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » فذكر القانونيين حكمه ، من حيث العموم ونفى عن حكم جزئى كذلك هنا لحديث عبادة رضى الله عنه نظرا إلى العمومات ، وحديث أبى هريرة فى التوقف نظرا إلى خصوص الحكم ، واعلم أن فى ( حديث الحاكم ) بعد قوله المذكور زيادة وهى لا أدري التبع كان مؤثما أم لا ؟ ولا أدري خضر كان نبيا أم لا ؟ وقد كنت متحيرا فى مراده فانه صلى الله عليه وسلم متى ادعى علم جميع الأشياء لنفسه فانه إن كان لا يعلم هذه الأشياء . فقد كان لا يعلم كثيرا من الأشياء غير هافا معنى نفى علم هذه الأشياء خاصة ، فلما راجعت القرآن بدا لى مراده : وهو أن القرآن ذكر الحدود ولم يتعرض لى كونها كفارة فى موضع ، وكذا ذكر التبع ، وخضر عليه السلام ، ولم يتعرض لى إيمانها فنيين أنه يريد نفى علمه عما ذكر فى القرآن . أعنى أنه ﷺ وإن كان لا يدري غير ، أحد من الأشياء ، ولكنه خصص هذه بنفى العلم لكونها مذكورة فى القرآن . ثم لم يعلم النبي ﷺ تفاصيلها فكانه يريد أن كثيرا من الأشياء ، وإن كنت لا أدريها ولكن لا علم لى على وجه التفصيل ببعض ما ذكر فى القرآن أيضا ، كالشبع ، وخضر ، والحدود فانها مع كونها مذكورة فى القرآن . لا أدريها بتفاصيلها فخصها بالذكر لهذا المعنى واسندل (١)

(١) قلت وقد سنح لى أوان درس المشكاة أن قوله « كفارة له لس حكا ، بل أمر مرجو من رحمة الله ، أى إذا أنعم عليه الحد فقد يرجو من الله سبحانه أن يجعلها كفارة له . وبدل عليه ما رواه ( الترمذى ) عن علي ( رضى الله عنه ) مرفوعا من أصاب حدا فضجل عقوبته فى لدنا . قاله أعدل من أن يثقى على عبده العقوبة فى الآخرة ، ومن أصاب حدا فستره الله ، وعفا عنه ، قاله أكرم من أن يهود فى شئ .



المدرسون بما في (الطحاوي) أن النبي ﷺ أتى بلص، اعترف اعترافاً؛ ولم يوجد معه المتاع فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أخالك سرقت، قال بلى يا رسول الله، فأمر به فقطع ثم جىء به، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم استغفر الله وتب إليه ثم قال: اللهم تب عليه فلو كان الحد سائراً كما قال به الشافعية، لما احتاج إلى الاستغفار بعده، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بالاستغفار، فلم منه أن الحدود أصلها للزجر، وإنما يصير سائراً بعد لحوق التوبة، قلت وقوله صلى الله عليه وسلم: وتب إليه يحتمل معنيين: الأول وتب إليه، أى في الحالة الراهنة ليصير الحد كفارة لذنبك، وحينئذ يتم الاستدلال، لأنه دل على أن الحد لم يصير كفارة بعد، والثاني: معناه في الاستقبال بأن لا تقعه ثانياً، كما يقال للصبيان عند التأديب تب تب لا يكون معناه إلا الانزجار عنه في الاستقبال، وحينئذ يخرج عما نحن فيه ولا يتم الاستدلال، والظاهر هو الأول، واعترض عليه (الحافظ) أن اشتراط التوبة للتكفير مذهب المعتزلة، لا مذهب أهل السنة والجماعة قلت: كلا بل المغفرة قبل التوبة، تحت الاختيار، وبعدها موعودة، فظهر الفرق. ثم إن (البغوي) من الشافعية أيضاً قائل به يعنى: أن الحدود عنده أيضاً سائر بشرط التوبة. وأصل البحث في القرآن فرأيت جماعة من المفسرين اختاروا التكفير، وجماعة أخرى يختارون أنها زواج، ويستفاد من صحيحهم أنهم يأخذونه من القرآن على طريق الاستنباط، وليس عندهم مذهب متفق، ولذا لا يذكرون مذاهبهم، بل يبحثون كبحث العلماء. أقول وتفحصت القرآن لذلك وما رأيت في موضع أنه ذكر الحدود ثم وعد بكونها كفارة، فنظر إلى عدم ذكر الوعد ادعى أنها ليست كفارة، ومن نظر إلى أنهم إذا أقیم عليهم مثل هذه العقوبات الشديدة كالرجم والقطع فينبغي أن تكون مكفرات أيضاً ذهب يدعى أنها مكفرات. وكبير نزاعهم في قوله تعالى «إمّا جزاء الذين يحاربون الله ورسوله - الخ» وفيه تصريح بعد ذكر حدّهم: أن لهم في الآخرة عذاب عظيم، فكأنهم لم يرتفع عنهم العذاب بعد إقامة الحد أيضاً، وهذا يشعر بعدم كونها قد عفا عنه. فهذا الحديث مشير إلى أن كون الحد كفارة، ليس بحكم، ولكنه أمر مرجو نظر إلى عدله تعالى، كما أنه مرجو في حال ستره أيضاً نظر إلى كرمه تعالى، ومعلوم أنه لا يقول أحد بكونه كفارة في حال السر، إما الاختلاف بعد إقامة الحد ثم الجزاء هنا «فإنه أعدل» وفي حديث البخاري «فهو كفارة له» مع اتحاد الشرط فهو بمعنى واحد، ومعنى التكفير: هو أن الله يرجي منه العفو والكفارة، وكذلك الجزاء في الجملة الثانية. متعدد مع اتحاد الشرط، وهما أيضاً راجعان إلى معنى واحد، فالكفارة في كلتا صورتين أمر مرجو لا محكوم به قطعاً والله أعلم بحقيقة الحال، ثم بدا لي: أن قوله لا أدري الحدود كفارة أم لا كقولته صلى الله عليه وسلم والله لا أدري وأما رسول الله ما يفعل بي ولا بكم مع كونه عالماً له بوجه، وكقولته تعالى «وان أدري أقرب أم بعيد ما توعدون» فاعله

مكفرات ، ولهذا جزم البغوى (١) بعدم كون الحدود مكفرات قلت (٢) : ولى فيه تردد لأنهم اختلفوا فى شأن نزولها فى الصحيحين : أنها نزلت فى المرتين ، ومعلوم أنهم كانوا ارتدوا بعد إسلامهم ، وحيث قدالة عارضة عن موضع النزاع ، لأن المسألة إنما كانت فى المسلمين . أما التكفير فى حق الكفار ، فلم يقل به أحد وقيل الآية فى قطاع الطريق ، وإليه ذهب الجمهور ، وهو المنقول عن مالك رحمه الله تعالى . وحيث قد يتم الاستدلال لأن قطع الطريق يمكن من المسلمين أيضا . قلت : والآية عندى فى حق المرتين ، إلا أن الآية لم تأخذ ارتدادهم ، وكفرهم ، فى العنوان بل أدارت الحكم على وصف قطع الطريق فيدور الحكم أيضا على قطع الطريق . ولا يقتصر على المرتدين ، والكفار ، فقط ومع ذلك أقول أن استدلال البغوى ضئيف لأن أجد المعصية الواحدة تختلف شدة وخفة . باعتبار حال الفاعلين وهذا معقول ، فقد تكون المعصية من المؤمن ويخف العقاب عليها رعاية لإيمانه وتكون تلك المعصية بعينها من الكفار ، ويزاد فى عقوبته لحال كفره ، وعليه جرى العرف فيما بيننا أيضا فلا تؤخذ حينئذ على أمر ارتكبه ، كما تؤخذ به عدونا على ذلك الأمر بعينه ، وحيث قد يمكن أن يكون ذكر العذاب فى الآخرة جرى لحال كفرهم ، فإن المعصية تزداد شناعة بحسب الفاعلين ، فقطع الطريق من المسلمين شنيع وهو من المرتدين أشنع ، فيمكن أن يكون جرى ذكر العذاب لحال

(١) وذكر ابن جرير الطبري فى هذه المسألة اختلافا بين الناس ورجح أن إقامة الحد بمجرد كفره وومن القول بخلاف ذلك جذا . قال الحافظ رجب وقد روى عن سعيد بن المسيب وصفوان بن سليم أن إقامة الحد ليس بكفارة ولا بد منه من التوبة . ورجحه طائفة من المتأخرين منهم البغوى وأبو عبد الله بن نيمية ( رحمه الله تعالى ) فى تفسيرهما وهو قول أبى محمد بن حزم والأول قول مجاهد وزيد بن أسلم والثورى والامام احمد ( رحمه الله تعالى ) اه عقيدة السفارنى ص ٣٢٠ ج ١

(٢) قال الطحاوى ( رحمه الله تعالى ) فى ( مشكل الآثار ) بعد ما أخرج عن ( ابن عباس ) أن الآية « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله - الخ » نزلت فى المشركين ثم أخرج قصة المرتين عن أنس ( رضى الله عنه ) ثم قال : إن الحديث الأول من هذين الحديثين يدل على أن الحكم المذكور فيه فى المشركين إذا فعلوا هذه الأفعال ، لافين سواهم ، وفى الحديث الثانى أن العقوبة فى ذلك كانت عند أنس ( رضى الله عنه ) بكفر إذ كانت تلك الأفعال مع الردة لا مع الإسلام ، ثم ذكر ما هو الوجه عنده فقال : إن قوله تعالى المذكور فيه جزاء لمن أصاب تلك الأشياء التى تلك العقوبات عقوبات لها ، وقد تكون تلك الأشياء من يتحل الإسلام ومن سواهم ، فوجب استعمال ما فى هذه الآية على من يكون منه هذه المحاربة ، والسعى المذكور فيه إلى يوم القيامة ، من أهل الملة الباقيين على الإسلام ، ومن أهل الملة الخارجين عن الإسلام ، إلى غيره ومن أهل الذمة الباقيين على ذمتهم ، ومن أهل الذمة الخارجين عن ذمتهم ، كما دخل أهل هذه الفرق جميعا فى الآية التى بعدها وهى قوله تعالى « السارق والسارقة - الخ » انتهى مختصرا ص ٣١٧ ج ١

الفاعلين ، لا لحال الفعل ، وعلى هذا لادليل في الآية على أن المسلم لو فعل ذلك ، والعياذ بالله ثم حده كان له عذاب في الآخرة أيضاً ، لأنه ليس جزاء للفعل ، على هذا التقدير بل الشناعة في الجزاء بشناعة الفاعلين ، وهذا موضع مشكل جداً يتحير فيه الناظر ، فإن الآية تكون عامة بحكمها ثم تشمل على بعض أوصاف المورد ، فيحدث التردد هل هي معتبرة في الحكم أيضاً أم لا ، فيعتبرها واحداً ويمجرى الحكم على المجموع ، ويقطع عنها النظر آخر . ويزعم أن تلك الأوصاف مخصوصة بالمورد ، وبأخذ الحكم العام ، ويعديه إلى غيره . مما ليس فيه هذه الأوصاف ، وهذا مما يتعسر جداً وكثيراً ما يقع في القرآن مثل ذلك ، فإنه يبين حكماً عاماً ، ويؤمى إلى الوقائع أيضاً ليبقى له ارتباط بالموضع والمورد أيضاً ، فإذا ركب عبارة تغطي حكماً عاماً مع الإيماءات إلى الوقائع تسر إدارة الحكم على بعضها ، وترك بعضها ، وإدارة الحكم على المجموع . فاعلم فإنه مهم جداً . وهناك آية أخرى تتعلق بموضوعنا : « فن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله » ومعناه عندي : أن إيجاب الصيام عليه ليخاف ويقطع عنه في المستقبل ، ويندم ، ولا يعود إليه ثانياً ، وحينئذ تكون تلك الصيام مغفرة له ، لأن مجرد الصيام مغفرة له ، وآية أخرى : « والجروح قصاص فن تصدق به فهو كفارة له » وقوله تعالى « فهو كفارة له » قال الفتازاني ( في المعلوم ) : إن التتوين في المسند على الأصل ، فلا تحتاج إلى نكته ، أقول إلا تتوين المنعوت فإنها لا تخلو عن نكته بخلاف التتوين في المسند إليه ، فإنها لما كانت على خلاف الأصل لا تخلو عن نكته مطلقاً ، فالتتوين في المسند المنعوت كما في قوله

( صبح أن الوزير بدر منير إذ تواری کا تواری البدور )

وفي المسند إليه ، كما في قول حمرو بن أبي ربيعة المخزومي .

( وغابت قبر كنت أرجو غيبتها روح وريحان ونوم وسم )

وعلى هذا فالتتوين في قوله كفارة له : يفيد أن في الحدود تكفيراً ما فإن التتوين فيه ليس حشواً ، على أن لفظ الكفارة . يدل على السر ، لا على التطهير كل التطهير ، فلا دلالة في الحديث على أن الحدود مكفرات بالكلية ، بل على أن فيها شيئاً من التكفير والستر ، وأهل الحنفية (١) أيضاً لا ينكرونه .

تنبيه : وأعلم أنه لا ينبغي أن يبحث في الحديث عن المعاني الثوابي ، والمزايا ، وأن يدار عليها

(١) وإنما قالوا انها للزجر كما يدل عليه ما في ( المشكاة ) عن جابر ( رحمه الله تعالى ) أن سارقاً لما جرى به في المرة الرابعة أمر به أن يقتل لأن المقصود من إجراء الحد كان الانزجار ، ولما لم ينزجر أمر بقتله ، وتطهير الأرض من وجوده .



ويريد أن يجعلها مفيدة ، فيضيف إليها جملة من عنده ، ويدخل عليها « من » تبعية ، لتكون له دليلاً على تركب الإيمان . ويقول من جانب الحنفية : إنها ابتدائية كما مر تقريره . « والفتنة » شيء يقع به التمييز الحق والباطل ، ويبحث في ( الاحياء ) أن العزلة أفضل أو الخلطة ؟ قلت : بل هو يختلف باختلاف الأحياء ، والأزمان ، ويستفاد من الحديث أن العزلة تكون أفضل في زمان غفلة أن تخرج الفتن دينه ، والفتنة هي التي لا يعلم سوء طاقبتها في أول أمرها ثم ينكشف بعد حين . وغرض البخاري أن صيغته دينه من الفتن ، وإن كان بعد حصول الدين ، لكن ليس ذلك من الدين وأجزائه .

### باب قول النبي صلى الله عليه وسلم أنا أعلمكم بالله . الخ

العلم ، والمعرفة ، واليقين ، قد يطلق على الأحوال أيضاً ، والعلوم لا تكون أحوالاً إلا بعد استيلائها ، وحينئذ تكون عين الإيمان ، وهو المراد في قوله صلى الله عليه وسلم . « من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله » الخ فالعلم هنا بمعنى الإيمان أى يؤمن بتلك الكلمة وكذا في قوله تعالى : « إنما يخشى الله من عباده العلماء » وهم المؤمنون الذين رسخ العلم في بواطنهم ، وأشرب به قلوبهم ، وغالطت بها بشاشته فأوجد فيهم نوراً ، وحلاوة ، وأنبساطاً ، فإن أريد به هذا النحو من العلم الذي هو من الأحوال ، وهو الذي يستوجب العمل ، فهو عين الإيمان ، وزيادته يكون دليلاً على زيادة الإيمان ، ونقصانه على نقصانه ، وإلا فلا استدلال منه على طريق « الحائق النظر بالنظر » يعنى كما أن في العلم مراتب ، كذلك في الإيمان أيضاً ، فإن العلم سبب الإيمان فإذا ثبت التشكيك في السبب ينفي أن يثبت في مسببه أى الإيمان أيضاً .

« وأن المعرفة (١) فعل القلب » إن كان المراد من المعرفة هي الاضطرابية ، كما في قوله تعالى

(١) وذهب الرازي : إلى أن العلم فعل ، ويستفاد ذلك من كلام البخاري أيضاً ، حيث جعل المعرفة فعل القلب ، والتصديق الاختياري الذي هو أحد قسمي التصديق ، عند صدر الشريعة هو أيضاً فعل . وأما التفاتنا إلى قد علمت أنه جعل التصديق الغير الاختياري من أقسام التصور ، قلت : وحينئذ كان الواجب عليه أن يقيد المقسم بالاختياري لئلا يلزم عليه تقسيم الشيء إلى نفسه ، وإلى غيره ، فإن التصور ليس قسماً من التصديق ، ثم لا يكون ذلك الاختياري إلا فعلاً . وذهب الصدر الشيرازي في الأسفار الأربعة : إلى أن العلوم كلها فعل ، وهو عندى حاذق ، وما يميزاً به بحر العلوم فقدم اكتشافه كلامه . ومن علوم الشيرازي أنه قال : إن الصور العلية ليست قائمة بالنفس ، ولكنها حاضرة عندها حضور المصنوع ، عند الصانع ، والمخلوق ، عند الخالق ، وإن النفس تنشأ الصور ، كما أن الباري تعالى ينشأ المخلوقات ، وإن النفس الناطقة

« يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » فهي ليست بفعل بالمعنى القوي ، لأن أهل اللغة لا يسمون فعلاً إلا الاختياري ، وإن كان المراد منها ما يتقرر بعد التكرار ، وتقلب على الجوارح ، وتكون مكسوبة فهي فعل القلب قطعاً ، وعين الإيمان ، إلا أن الأوضح حيثئذ أن يقول : وإن الإيمان فعل القلب ، لأنه أدل على مراده ، ولكنه يفتن في أداء المقصود ، فتارة ، وتارة ، وهو المراد بما نقل عن إمامنا رضي الله تعالى عنه في ( الإحياء ) أن الإيمان معرفة ، وهكذا روى عن أحمد رضي الله تعالى عنه أيضاً ، إلا أنه إذا نقل عن الإمام الهمام رحمه الله تعالى جعلوا ينكرون عليه وإذا جاء عن أحمد رحمه الله تعالى مروا به كراماً .

أصم عن الشيء الذي لا يريد . وأسمع خلق الله حين أريد

وقد مر نبذة من الكلام عند تحقيق عمل الإيمان ، وإن الأولى أن يقول المصنف رحمه الله تعالى وإن الإيمان فعل القلب ، فراجع . وقد يتخيل أنه أراد منه الرد على المعتزلة ، فانهم قائلون بأن المعرفة أول الواجبات ، ثم الإيمان كما مر فالمصنف يرد عليهم بأن المعرفة هي فعل القلب ، فتكون عين الإيمان ، فهي الواجب الأول لا أن المعرفة أموراء الإيمان ، لتكون أول الواجبات هي ، ثم يكون الإيمان بعده واجبا آخر .

« ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » وتقرير الاستشهاد على كون المعرفة فعل القلب ، بأن فيها إسناد الكسب إلى القلب ، فكما أن الكسب فعل . كذلك المعرفة أيضاً من فعله ، ومكسوباته ، فن اعترض عليه بأن الآية في الإيمان لا في الإيمان فهو غافل عن طريقته في الاستدلال . « أمرهم بما يطيقون » وهو طريق الحكيم أي التشديد على نفسه ، والتيسير على غيره ، وهو طريق الأنبياء .

« يا رسول الله » ولم أر صيغة الصلاة في كلامهم عند الخطاب ، نعم في الغيبة ، وهكذا ينبغي أن يقتنى آثارهم عند القراءة فلا يتلفظ بها في مواضع الخطاب ، هو الرسم في الكتاب .

« وقد غفر الله لك الخ » وجوز الأشاعرة (١) وقوع الصغائر من الأنبياء عليهم السلام قبل

مادة في حقيقتها ، وإنما تندرج إلى التجرد بالرياضات . هكذا في تقرير الفاضل عبد التّدير الكامل مروي من تلامذة الشيخ ( رحمه الله تعالى ) .

(١) قال في عقيدة السفاريني ص ٢٧٣ ج ٢ قال الحافظ زين الدين العراقي : التي صلى الله عليه وسلم معصوم من تعدد الذنوب بعد التوبة بالاجماع ، وإنما اختلفوا في جواز وقوع الصغيرة سهواً ، فنهى الأستاذ أبو اسحاق الاسفرايني ، والقاضي عياض ، واختاره تقي الدين السبكي ، قال : وهو الذي ندين الله به انتهى مختصراً . وقال العلامة الفتازاني : وفي عصمتهم من سائر الذنوب تفصيل وهو أنهم معصومون عن الكفر

النوبة ، وبعدها ، سهواً بل عمداً أيضاً ، وقامها الماتريدي مطلقاً ، والجواب عن الآية عندي . أن الذنب غير المعصية وهما مراتب . بعضها فوق بعض ، ووضع لكل لفظ ، فالمعصية عدول عن الحكم ، وانحراف عن الطاعة ، ومخالفة في الأمر ، وترجمته (ناقرمانى) فهذا أشدها . ثم الخطأ ، وهو ضد الصواب ، وترجمته في الهندية (نادرست) ثم الذنب ، وهو أخفها ومعناه العيب ، فالسؤال ساقط من أول الأمر ، لأن في الآية ذكر مغفرة الذنوب ، أى ما يعد عيوباً في ذاته الشريفة ، وشأنه الرفيعة ، وقد سمعت : أن حسنة الأزار سيات المقيدين . فلعل ذنوبه من هذا القبيل ، فابحث ههنا بالصغائر والكبائر في غير موضعه ، فإن هذا التقسيم يجري في المعصية ، دون الذنوب بالمعنى اللغوى ، بل هو موم بخلاف المقصود ، ثم ههنا إشكالان : الأول أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم مغفرون فامعنى التخصيص في حقه فقط ، مع كونهم مغفورين أيضاً . والثاني أن مغفرة ما تأخر عما لا يفهم معناه ، فإنها تقتضى وجود الذنوب أولاً . ولم توجد بعد ، والجواب عن الأول : أن الذى هو مختص به هو الاعلان بالمغفرة فقط ، أما نسي المغفرة فقد عهدهم كلهم ، وذلك لأنه قد أتيت له الشفاعة الكبرى . وقدر له المقام المحمود . تناسب الاعلان بها في الدنيا ، ليثبت فؤاده يوم الفرع الأكبر ، ويسكن جأشه . ولا ترجع بواده ، فلا يتأخر عن الشفاعة الكبرى ، التى هى منزلته ، ومقامه ، ولو لم يدل بها في الدنيا ، لئذ ذكر ذنوبه أيضاً كما تذكرها ، ولما تقدم إليها كما لم يتقدموا ، فلما حلت به المغفرة الى لم تعادرت شيئاً من ذنوبه . وأعلن بها عن المنائر والمابر ، إلى يوم الحشر ، علم أنه هو المأدود فيها ، وهو التى الآسى والرسول الموحى . ولهذا المعنى لما عرضت الشفاعة على النبيين قالوا : انثوا عمداً فاه قد غفر له ما تقدم من ذنبه ، فدكروا هذا الوصف فالاعلان والاطلاع لهذا ، لا لأن المعصية لم تشملهم . والجواب عن الثانى : أما أولاً فالمنع بأن يقال : (١) إننا لا نعلم أن المعصية تستدعى وجود الذنوب أولاً ، بل المعصية على ما يأتى ، بمعنى أنك إن صدر عنك ذنب لن نؤاخذك . فهى بمعنى عدم المؤاخذة . وأما ثانياً : فبالاجمع موجودة في عله تعالى فصحت المعصية على الجميع دفعة . لعدم التقدم والتأخر في عله تعالى ، وثالثاً : أن المغفرة من أحكام الآخرة . وههنا ماضية وإن كادى الدنيا بعضها ماضية وبعضها آتية . وحكمة الاطلاع مرت . ثم إنه قال الشيع والى الله قدس سره العزيز . إن الوعد بالمغفرة

قبل الوعى ومده بالاحكام ، وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافاً للشيوية ، وأما سهواً فجوز الأكثرون . قال : وأما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور ، ويجوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الحسة هذا كله بعد الوعى ، قال وأما قله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة انتهى محصراً .

(١) قلت وهذا الجواب على ما أتذكر ارتضى به الحافظ فضل الله التوربىتى في شرح المصاييح .

مقتضاه العمل ، والاحتياط لاعدم العمل ، وترك الاحتياط ، ولذا قال النبي ﷺ حين سئل عن عبادته مع مغفرة ذنوبه : أفلا أكون عبداً شكوراً ، فلم أن مقتضى المغفرة هو الازدياد في العمل شكراً ، وهذا يفيدك فيما قيل في البدرين : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم « فغضب » وموجدة النبي ﷺ إنما كان لأن سؤلهم كان مخالفاً لفطرة السليمة ، فكان واجباً عليهم ، أن يفهموه من فطرتهم ، وهكذا ثبت منه في مواضع عديدة ، فاذا أخطأ أحدهم في موضع لم يكن موضع الخطأ ، غضب عليه ، وإن كان موضع الاجتهاد ، أغمض عنه ، وستأتي عليك نظائره . « أما أعلمكم » فمن كان عليه زائناً كانت عبادته أيضاً مرضية ؛ لأن العبادة اسم للطاعة حسب رضى المطاع ، فمن كان أزيد علماً برضى المطاع ، كان أفضل عبادة ، فان التقرب يتوقف على معرفة رضاء المطاع ، والزمان ، والمكان ، لاعلى تحمل المشقة ؛ فالشئ الواحد قد يكون أرضى لأحد ، ولا يكون لآخر ، وكذا يكون أرضى له بزمان ، دون زمان ، فمعرفة هذه الأشياء هي الإهم ، فان الصلاة مشهودة ، محضورة ، وهي عند الطلوع ، والغروب ، مردودة محظورة . فاعلمه ، فان الطباع السافلة يمحرون الفضل في تحمل المشاق ، ولذا قيل : إن بعض الأولياء وإن كانوا أزيد طاعة كما لكنهم أنقص كيفاً عن الأنبياء ، بمراتب لا تحصى كما عند الترمذى (١) في كتاب الدعوات أن بعضهم كان يسبح الله في كل يوم مائة ألف مرة ، وكان أبو يوسف رحمه الله يصلى مائتي ركعة كل يوم في زمن قضائه ، ولا حاجة لنا إلى ذكر ما عند الأولياء من إحياء الليالي ، وقياها ، وترك الاستراحة ، والتبذل إلى الله عز وجل ، والاعتزال عن الناس ، فاما أغنى عن البيان . « وأتقاكم » أى تحرزوا عن الشبهات ، والمأه ، وتصديقاً إلى تقرب الله تعالى .

## باب من كره أن يعود الخ

والأولى أن يجعل الجملة بألفاظها مبتدأ . ومن الإيمان خبره ، وأراد به البخارى رحمه الله تعالى الرد على من ظن أن الاجتناب عن الكفر لا يكون إلا بعد تمامية حقيقة الإيمان ، كباب المفسدات في الفقه ؛ فانه يكون بعد باب صفة الصلاة . فهكذا الاجتناب لا ينبغي أن يكون بعده ، فنبه على أنه مع كونه بعد الإيمان من الإيمان .

(١) رواه في باب ما جاء في الدعاء إذا انتبه من الليل قال : كان عمر بن ماني . يصلى كل يوم ألف سجدة ويسبح مائة ألف تسبيحة اهـ ص ١٧٧ ج ٢ .



## باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال

واعلم أن هذه الترجمة لها ارتباط بما تأتي ترجمة أخرى بعدها وهي باب « زيادة الإيمان وتقضائه » الخ وأخرج المصنف رحمه الله تعالى تحتها حديث أنس رضي الله عنه بمعنى حديث الباب ، ثم عبر بالتفاضل ههنا ، والزيادة هناك ، وقوله « تفاضل أهل الإيمان في العمل » ههنا على حد قولهم : تفاضل أهل العلم في المعاني والفقه ، فلا يرد أن العمل إذا كان عين الإيمان عنده وداخله فيه ، كان مآل الترجمة إلى تفاضل الإيمان في الإيمان ، والمفاضلة بين الشيء ونفسه محال ، فامعنى التفاضل في العمل ؛ فإن الفصاحة أيضاً داخلية في العلم ومع ذلك صح قولهم : تفاضل أهل العلم في الفصاحة ، فكذلك صح إطلاق التفاضل ههنا أيضاً ، وإن كان العمل داخل في الإيمان ، ثم إن لفظ التفاضل يستعمل فيما بين الأنبياء ، وسور القرآن ، ولا يقال فيها : إن هذه زائده وتلك ناقصة ، وكذلك في الأنبياء عليهم السلام أيضاً ، ولذا قال تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » ولم يقل « زدنا » لإيهامه التتبع في الجانب الآخر ، والأنبياء عليهم السلام ليس فيهم دون ونقص ، بل لم أر لفظ النقصان في الإيمان أيضاً إلا في آثار عند السفاريني . والحاصل : أن التفاضل في الأشخاص والزيادة والنقصان في المعاني فالمصنف رحمه الله تعالى نظر في هذه الترجمة إلى حال العاملين . فوضع التفاضل بينهم ، وفيما يأتي نظر إلى نفس الإيمان ، فوضع لفظ الزيادة والنقصان ؛ لأهما يستعملان في المعاني ، ثم أقول في تبايز الترجمتين : إنه تعرض في هذه الترجمة إلى تفاضل الأعمال ، وإن كانوا في الإيمان سواء ، وفي الترجمة التالية إلى زيادة نفس الإيمان سواء كانوا متفاضلين في الأعمال أم لا . أو بعبارة أخرى : إن الكلام في هذه الترجمة في الموصوفين أي المؤمنين بحسب الأعمال ، وفي الترجمة الأخرى في نفس صفتهم ، وهي الإيمان دون الموصوفين ، وإن كان ينجر أحدهما إلى الآخر . وهذا الكلام على مختار الشارحين ، أما عندي فتلک الترجمة من أشكال التراجم من وجوه : الأول أن المصنف رحمه الله تعالى فرق في الترجمة على الحديثين ، فوضع ترجمة التفاضل على حديث أبي سعيد رضي الله عنه ، وزيادة الإيمان على حديث أنس رضي الله عنه مع اتحاد الحديثين وإن كانا متعددين على اصطلاح الحديثين ، فإن وحدة الحديث وتعدد يدور عندهم على وحدة الصحابي وتعدد . لا على اتحاد مضمون الحديث ، واختلافه ، وهذا المعنى قالوا : إن في مسند أحمد رضي الله عنه ثلاثين ألف حديث والثاني : أنه لا ذكر للعمل في حديث أبي سعيد رضي الله عنه بل فيه ذكر الإيمان فقط ، كما يدل عليه قوله : « أخرجوا من كان في قلبه حبة خردل من إيمان » فيه ذكر مراتب الإيمان فقط ؛ بخلاف حديث أنس رضي الله عنه ، فإن فيه ذكر

الخير وهو العمل ، ولفظه : « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شميرة من خير » فينبغي أن ينمكس حال التراجع ، ويترجم على حديث أبي سعيد بزيادة الإيمان ونقصانه ، لعدم ذكر الأعمال فيه وعلى حديث أنس رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في العمل لحجى ذكر العمل فيه مع أن المصنف رحمه الله تعالى عكس في التراجع . والثالث : أن اللفظين إذا وردا في الحديثين فلم أخرج في الأصل لفظ الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه والخير في حديث أنس رضي الله تعالى عنه ولم لم يخرج في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه لفظ الخير في الأصل ، والإيمان في المتابعة . وحاصله : أنه أخرج لفظ الإيمان والخير في الحديثين وجعل أحدهما أصلاً ، والآخر متابعاً ، فلم لم يعمكس الأمر ؟ ولم يجعل التابع أصلاً ؟ والأصل تابعاً ؟ والرابع : أن مسألة الزيادة والنقصان قد كانت مضت مرة فلم أعادها مرة أخرى والشارحان لم يتكلموا فيه إلا كلاماً سطحياً ، مع أن المقام يحتاج إلى إيضاح وبيان وإتمام ؟ والمحافظ ابن تيمية رحمه الله وإن تكلم في كتابه على مسألة الإيمان مفصلاً لكنه لم يلتفت فيه إلى حل تراجم البخاري ولم يكن ذلك موضوعه ولو فعل لأحسن ؛ فقول : أما الجواب عن الرابع فإنه سهل ، وهو أن الترجمة السابقة لم تكن في مسألة الزيادة والنقصان قصداً ، بل كانت استطراداً ، ولذا لم يخرج لها حديثاً هناك . وههنا قصدي فلذا أستدل عليها على نهج كتابه . وأما الجواب عن الثالث : فهو أنه من علوم المصنف رحمه الله تعالى ولا ندرى ماوجه . وأما الجواب عن الأول ، والثاني ، فلا يتضح إلا بعد المراجعة إلى حديثهما عند مسلم ، وسأذكره ، ولكن أذكر أولاً جواب المحافظ ، قال المحافظ رحمه الله تعالى في الجواب عن الأول ، والثاني ، ما حاصله : إن الحديثين « كانا صالحين » « لزيادة الإيمان ونقصانه » « والتفاضل في الأعمال » ترجم بكل من الاحتمالين ، وخص حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في الأعمال ، لأنه ليس في سياقه ذكر التفاوت بين مراتب الإيمان ، فلم تناسب به ترجمة الزيادة والنقصان ، بخلاف حديث أنس رضي الله تعالى عنه ففيه التفاوت في الإيمان ، القائم بالقلب ، من وزن الشميرة ، والبرة ، والذرة ، وأجاب عن الرابع : أن الزيادة والنقصان فيما مر كان في الإيمان وأراد ههنا أن يتكلم في زيادة نفس التصديق ونقصانه ، قلت : ما ذكره المحافظ رحمه الله تعالى لا يفي شيئاً ، لأن المصنف رحمه الله تعالى لم يتكلم في زيادة الإيمان باعتبار نفس التصديق بحرف ، وإنما اختار تركب الإيمان والزيادة فيه ، سواء كانت من تلقاء الأجزاء ، أو الأسباب ، ولذا لم يقابل بين التصديق ، والأعمال ، يقال : إنه أراد في حديث أنس رضي الله تعالى عنه إثبات الزيادة والنقصان في نفس التصديق ، وإنما الزيادة والنقصان عنده باعتبار المجموع ؛ فاذن توجيه المحافظ رحمه الله تعالى من باب توجيه القائل بما لا يرضى به قائله ، وكذا جوابه عن

الأول ، والثاني ، غير ناقد ، لأن تفاوت الموزونات وذكر المراتب ورد في حديث أبي سعيد رحمه الله تعالى أيضاً كما هو عند (مسلم) ، ولئن سلمنا أن تفاوت المراتب ليس في طريق المصنف رحمه الله تعالى خاصة ، فلا يصح الجواب أيضاً ، لأنه لا ذكر للأعمال في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه عنده ، كما أنه لا ذكر فيه لمراتب الإيمان ، لحديثه لا يصلح لترجمة التفاضل كما أنه لا يصلح لترجمة الزيادة والنقصان ، فكيف ترجم بالتفاضل في الأعمال ، فكلام الحافظ رحمه الله تعالى يصلح جواباً عن عدم ترجمته بالزيادة والنقصان لا عن ترجمته بالتفاضل في الأعمال وحينئذ أقول : إن البخاري رحمه الله تعالى إنما خصص حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه بالتفاضل في الأعمال لأمرين : الأول : أنه رحمه الله تعالى نظر إلى روايتهما المفصلتين : لحديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه أخرجه (مسلم) في صحيحه مفصلاً ، وفيه ذكر الأعمال أيضاً ، ولفظه « يقولون ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون فيقال لهم : أخرجوا من عرقم » ثم ذكر بعده مراتب الخير على الترتيب وفي آخره « فيقبض الله قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيراً قط » وليس فيه ذكر الإيمان ، وكلمة التوحيد ، وإن كان معتبراً قطعاً لكونه مفروغاً عنه ، فإن الأعمال لا عبرة لها بدون الإيمان . وأما حديث أنس رضي الله تعالى عنه فلم يجد فيه ذكر الأعمال في أحد من طرقه ، بل فيه بعد ذكر الشفاعة « فمن كان في قلبه مثقال حبة من برة أو شعيرة من إيمان فأخرجه » وليس في آخره ذكر العمل ، ولعل نظر المصنف إلى هذين المفصلين ، وحينئذ لا شك أن الطريق الأول لاشتغاله على ذكر الأعمال يصلح لترجمة التفاضل في الأعمال وكذا الثاني أيضاً يصلح لما ترجم به . والثاني : أنه أخرج لفظ الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله عنه ، وعين مراده بذكر المتابعة ، « بالخير » وهو العمل ، فكأنه نبه على أن المراد من مراتب الإيمان في حديث أبي سعيد رضي الله عنه ، إنما هو مراتب الأعمال فجعل لفظ الإيمان مفسراً ، والخير مفسراً « بالكسر » : وإطلاق الإيمان على الخير جائز عنده بل هو أوضح في مراده ، وعكس في حديث أنس رضي الله تعالى عنه فأخرج لفظ الخير في الأصل ، وعين مراده بإخراج لفظ الإيمان في المتابعة ، فلما اختلفت محط الفائدة في سلسلة أسباب النجاة في الحديثين ، تكور الأعمال في الأول ، ومراتب الإيمان في الثاني ، ووضع عليهما التراجم كما ترى ، ونبه عليه بأحراج المتابعات ، شرحاً لما في المتن . بقي أنه لم يجعل الإيمان أصلاً والخير متابعا في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه على عكس حديث أنس رضي الله تعالى عنه ؟ فقد مر مني أنه من علوم المصنف رحمه الله تعالى . والحاصل : أن حديث أبي سعيد لما اشتمل على ذكر الإيمان في الأصل ولا بد أن يكون هناك أحد أهلاً للإيمان أيضاً . فأخذ منه لفظ أهل الإيمان ، وأخذ من متابعة الخير لفظ الأعمال ، وركب من مجموع الأصل والمتابعة ترجمة فقال : تفاضل أهل الإيمان في

الأعمال ، وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه جعل الخير إيماناً للتأبئة ، ثم أخذ من المجموع ترجمة زيادة الإيمان ونقصانه ، وقد مرّ مني أنه لم يكن جرى ذكر تلك المسألة ، على طريق المترجم له ، بل كان ذكرها استطراداً ، فأراد أن يذكرها على طريق المترجم لها أيضاً كما قاله الحافظ رحمه الله تعالى هذا كلام على ترجمة المصنف رحمه الله تعالى . أما الكلام في الحديث فبه أيضاً غموض ودقة : الأول أن المراد من الخير ما هو ؟ والثاني أن الذين يخرجون في الآخر من هم ؟ فاعلم أنه اتفق الشارحون على أن الخير في الحديثين زائد على نفس الإيمان ، لقوله تعالى «أو كسبت في إيمانها خيراً» فهذا دليل واضح على أن المراد من الخير هو العمل الزائد على الإيمان وكذا قوله تعالى «ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره» ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، وأرادوا بالخير فيها ما يعم الجوارح ، والقلب ، قلت : أما الخير في حديث أبي سعيد ، فالمراد به أعمال القلب فقط ، كحسن النية ، وغيره ، لأن فيه ذكر الخير ، بعد أعمال الجوارح ؛ لأن الشفعاء لما يخرجون من كان عندهم أعمال الجوارح يقولون ربنا ما بقي فيها أحداً أمرت به ، وهم أصحاب أعمال الجوارح . فيقول : ارجعوا فن وجدتم في قلبه ، مثقال دينار من خير فأخرجوه إلى آخر المراتب ، فلا بد أن يراد من الخير غير أعمال الجوارح ، فإنهم أخرجوا في المرة الأولى ، وإما أذن في هذه المرة فيمن كان عندهم خير على مراتبه ، فلا يكون إلا من الأعمال القلبية . وأما في حديث أنس رضي الله تعالى عنه فالمراد فيه من الخير هو نور الإيمان ، وانفساحه وانساقه دون العمل القلبي ، بل ما هو من آثار الإيمان ، لأنه لا ذكر في حديث أنس رضي الله تعالى عنه للأعمال أصلاً ، بل فيه ذكر مراتب الخير من أول الأمر مع ذكر لا إله إلا الله فيكون قرينة على أن المراد منه ما هو من لواحق لا إله إلا الله ، كإيمانه مثلاً ، ولأن في حديث أنس رضي الله تعالى عنه في بعض ألفاظه : مثقال حبة برة أو شعيرة من إيمان ، فهذا دليل على أن تلك المراتب يجب أن تكون من الإيمان ، فلذا جعلت الخير فيه من لواحقائه ، وثمراته ، بخلاف حديث الباب ، فإنه لا ذكر فيه للإيمان في اللفظ ، وإن كان معترفاً قطعاً . فلا علينا أن لا نريد فيه من الخير آثار الإيمان ، مع أنه لا إيمان فيه في اللفظ إلى مراتب نفس الإيمان أيضاً ، وحينئذ فالتفاوت في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه راجع إلى أعمال القلب ، والتفاوت في حديث أنس رضي الله تعالى عنه إلى ما هو من آثار كلمة الإخلاص ، وعلى هذا التقرير فالأصل في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه لفظ الخير وإنما أخرج المصنف رحمه الله لفظ الإيمان في الأصل ، والخير في المتابعة ، تنبيهاً على أن المراد من الإيمان هنا هو الخير ، الذي هو من الأعمال ، وعكس في حديث أنس رضي الله تعالى عنه للتنبيه على أن المراد من الخير هو الإيمان . فان قلت : إنك جعلت الخير في حديث أنس رضي الله تعالى عنه من آثار الإيمان ، وآثار الشيء غيره ، فلا يثبت الزيادة والنقصان في الإيمان ، وهو خلاف ما رآه المصنف رحمه الله تعالى

قلت : وقد مر مراراً أن آثار الإيمان عند المصنف رحمه الله تعالى أيضاً من الإيمان ، فلا بأس في تفسيره الخير بالإيمان ، والتفاوت فيها يكون عين التفاوت في الإيمان . ثم اعلم أن حديث أنس رضي الله تعالى عنه عند (مسلم) مفصل ، ومجمل ، وليس في المفصل ذكر كلمة الإخلاص ، إلا في المرتبة الرابعة ، وهم الذين يقول النبي صلى الله عليه وسلم فيهم : « اتقوا الله لا إله إلا الله قال ليس ذلك لك » والمراتب الثلاثة قبلها لا ذكر فيها للكلمة وهي مرادة قطعاً ، فإنها مذكورة في الثلاث منها في الطريق المجمل ، وانقطعت « يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة » إلى آخر المراتب وإنما حذفنا من المفصل ، لأن المقصود ذكر ما به الفرق دون ما هو مشترك في الكل ، لحذف المشترك ، وذكر المختص ، وعلى هذا فالفرق بين حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه وأنس رضي الله تعالى عنه ، أما أولاً فبذكر الأعمال في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه . دون أنس رضي الله تعالى عنه . وأما ثانياً فبأن الخير في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه من أعمال القلب ، وفي حديث أنس رضي الله تعالى عنه من متعلقات الكلمة ، لأن الأعمال القلبية ، وفيه إيمان ، إليه أيضاً دون حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه ، لعدم ذكر الكلمة في حديث في أحد من طرقه . ولعلك علمت بما قلنا أن الخير عندى زائد على الإيمان في كلا الحديثين ، إلا أنه من أعمال القلب في حديث الباب ، ومن متعلقات الإيمان في حديث أنس رضي الله تعالى عنه ، بخلاف ما اختاره الأرحون فإنهم جروا فيها على طريق واحد . ثم إن المراتب في الحديثين مشتركة . والاحيرة مشتركة ، فالذين أخرجوا في المرة الأخيرة ، في حديث الباب ، هم الذين أخرجوا في حديث أنس رضي الله تعالى عنه ، وهم الذين ليس عندهم عمل من عمل الجوارح ، ولا عندهم شيء من أعمال القلب ، ولا من ثمرات الإيمان شيء ، وإنما يخرجهم أرحم الراحمين فلا عمل عملوه ، ولا خير قدموه . بقى الكلام على الأمر الثاني : أى الذين يخرجون بلا عمل . من هم ؟ فالشيخ الأكبر رضي الله عنه لما رأى أن هؤلاء عندهم التوحيد فقط ، وليست عندهم الشهادة بالرسالة : ذهب إلى أنهم أهل الفترة ، وإذا لم يدركوا زمن الرسالة ؛ فبجائهم تدور على التوحيد فقط . أقول : ليس الأمر كما قاله الشيخ الأكبر رحمه الله ، بل هم الذين عندهم التوحيد والرسالة ، وإنما اكتفى بذكر التوحيد ؛ لأن تلك الكلمة صارت شعاراً للإسلام وعنواناً له فتضمنت الشهادة بالرسالة واستغنت عن ذكرها صراحة ، ثم عندى حديث قوى في امتحان أهل الفترة في المحشر بأنهم يؤمرون أن يلقوا أنفسهم في النار . فمنهم من يحا ، ومن أبي هلك ، وكذا من زعم أنهم الذين عندهم العول بها مبط . أى مع ذور عن التصديق في الباطن ، فقد أخطأ ؛ لأنهم

لا عبرة به عند الشرع ، فالمراد من هؤلاء هم الذين عندهم الإيمان والتصديق بالشهادتين ؛ إلا أنه ليس عندهم من العمل والخير شيء ، فيخرجون بمجرد بركة كلمة التوحيد ولا عمل ، ولا خير ، ولا شيء ، ونحن نحبب المصنف رحمه الله تعالى عن استدلاله : أن الخير زائد على الإيمان فلم يثبت الزيادة ، والنقصان في نفس الإيمان بل في الخير وقد مر أنه عبارة عن نور الإيمان ، وهذا أمر زائد على الإيمان ، وإن كان المصنف رحمه الله تعالى يعمده من الإيمان إلا أنه ليس بما نحن بصددده ، وهو الإيمان الذي تدور عليه النجاة ، ولما أخرج عن النار من لم يكن عنده عمل ولا خير أيضاً تبين أن مدار النجاة هو تلك الكلمة ، وهي الإيمان لا يزيد ولا ينقص .

ثم إن النكتة في ذكر توحيدهم ، وحذف شهادتهم بالرسالة ، وافراد أرحم الراحمين باخراجهم ، أن هؤلاء ليسوا بمختصين بتلك الآمة ؛ بل هم من جميع الأمم ، فراعى فيهم جهة العبودية فقط ، دون الامتية ، فانها باعتبار الرسل ، لحيث ناسب ذكر التوحيد ، فانه يشترك في الكل بخلاف الرسالة ، فانها تتبدل بحسب الأعصار والأزمنة ، فلذا ذكر الكلمة المتغيرة وهي كلمة التوحيد ، وحذف المتبدلة ، وهي الشهادة بالرسالة (١) ثم هذا كله إذا كان حديث أبي سعيد رضي الله عنه ، وأنس رضي الله عنه ، متعدد وأما إذا كان واحداً ، فيبني أن يستحصل مرادهما بعد جمع الطرق ، ورعاية الألفاظ ؛ وحيث وجه التعارض في التراجم عدم تعيين اللفظ عنده ، وقد تحقق عندي أنه إذا لم يبد عنه ترجيح بين ألفاظ الحديث يترجم على كل واحد منها ترجمة ،

(١) قلت : وقوله تعالى « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » فاكنتي بذكر التوحيد مع أنهم قالوا بالرسالة أيضاً ؛ لأن الكلمة التي تتضمن الشهادة بالرسالة لم تكن مشتركة فيهم اشتراك التوحيد ، فلما أراد الله سبحانه أن يبين على الكلمة المشتركة اقتصر على ذكر التوحيد لأنه حق ، والشهادة بالرسالة حق الرسول ، ثم أملاً ظهرت شفاعة الملائكة ، والنبين ، والصالحين ، وأخرج من شفاعتهم من لا يعلم عددهم إلا الله ، وصل الأمر إلى أن تظهر رحمة تعالى بحيث تتوق شفاعاتهم كيف لا وهو أرحم الراحمين رحمة ، وأمرهم برأ ، وأكرمهم كرامة . وأجودهم جوداً ، غصص لنفسه بمن لم يكن عندهم من العمل والخير شيء ، ولم يأذن فيهم أحداً لأن حق الشفاعة بين يدي الملك الجبار يكون فيمن عندهم شيء ، أما من كان مجرمًا وكان أمره فرطاً فانه يحشر يوم القيامة أعشى ، ولذا قال عيسى بن مريم عليه السلام مع كونه أخى على أمته « إن تعذبهم فاهم عادك » الخ لم يواجه بالمعفرة تأ . وإما هو الله تعالى يخرج هو بنفسه من حجرت عنهم شفاعة المنافقين ، ليقال : إسم عتقاء الله عتقوا بمجرد ذكر اسم العزيز ، ولذا اكتفى بذكر كلمة التوحيد ليظهر وجه انفراد دأه الوحيدة . له حميد مجد . هكذا سمعت من تبيحي ( رحمه الله تعالى ) مع بعض تغيير .

مناسبة له كما فعل في قوله صلى الله عليه وسلم « إذا آمن الإمام فأمنوا » وفي لفظ « إذا آمن القارىء » فالحديث واحد ، فأخرج الأول في الصلاة ؛ لأن لفظ الإمام يناسبها ، ووضع ترجمة مناسبة وأخرج الثاني في الدعوات ، فإن القراءة لا تنحصر في الصلاة ، بل تكون خارجها أيضاً . والذي عندي أن تدار المسئلة على القدر المشترك ، ولا ينفي أخذها عن خصوص لفظ فانه لا يتعين أنه لفظ صاحب الشريعة أو لفظ الراوى ، والله أعلم .

### حكمة بالغة

واعلم أن كلمة الاخلاص لاستعمال الاشرار في العبادة ، دون الاشرار في الذات ، وعليه نبى دعوة الانبياء عليهم السلام ، لأن منكرى الربوبية أو المشركين في الذات كانوا أقل قليل ، فلم يريدوا بتلك الكلمة . إلا الرد على الدين كانوا يشركون في العبادة ، كما حكى الله تعالى عنهم « مانعهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » يعنى أن الله سبحانه واحد ، وهؤلاء مقربون إليه ، والعبادة بالله . وقال تعالى « وإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين » وقال تعالى « وإذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون » ولم يقل يحدون ، فلم أنهم لم يكونوا منكرين لتلك الكلمة رأساً ، لأن الاستكبار بعد العلم ، وقد مر أن أول من بعث لدحض الكفر هو نوح عليه الصلاة والسلام ، وقبله لم ينكر إلا الإيمان فقط ، ثم جاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام وقابل مع قوم نمرود ، وكانوا يشركون في العبادة ، فرد عليهم بأبلغ وجه وأتم تفصيل . وعلى هذا فالله الابراهيمية هي استعمال الاشرار في العبادة ، بنى موسى وعيسى عليهما السلام فلم يكونوا يبنوا في مقابلة الكفر ، بل إلى بنى اسرائيل ، وكانوا مسلمين باعتبار قومهم لأنهم كانوا من أولاد يعقوب عليه الصلاة والسلام ، ثم جاء بعد كلهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد انمحت آثار الانبياء ، واندرست تلك الكلمة ، وانقطعت عن أصلها وفرعها ، حتى لم يكن يعرفها أحد ، فأحيها ، وأسساها ، وأقامها على سورها ، ليضبط بها الكفار ، فمن عرف تلك الكلمة ، أو قالها ، فقد قالها مقلداً إياه صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه هو الذى أحيها وعلمها الناس ، ولذا يقال له : إله على الملة الابراهيمية ، وحيث أن القول بتلك الكلمة فقط تضمن الشهادة بالرسالة أيضاً ، وعليه فيحمل حديث مسلم : « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » ليس معناه ولو بدون الشهادة بالرسالة بل معناه أن من قال تلك الكلمة مقلداً ومقتدياً به صلى الله عليه وسلم دخل الجنة . فانه قد أقر بالرسالة وشهد بها أيضاً ، حتى أنهم صرحوا أن أحداً لو قالها بدون تقليده صلى الله عليه وسلم كسنوح السوانح ، لا يكون من الايمان فى شئ . فظهر منه وجه آخر ، لحذف الشهادة بالرسالة في الحديث . ثم اعلم أن صيغة الشهادة غلبت

عليها جهة الإيمان ، وليست من عامة الإشكالات بخلاف الإله إلا الله ، فان فيها جهة كونها ذكرا من الأذكار أيضا ، بخلاف الشهادة بالتوحيد والرسالة ، فانها ليست ذكرا ، بل هي إيمان ، ولذا إذا تذكر الشهادة بالتوحيد ، تضم معها الشهادة بالرسالة أيضا ، فان الإيمان لا يتم بدونها ، وتلك الكلمة ( بدون لفظ الشهادة ) قلنا تذكر معها الجزء الثاني ، لأنه تنتقل منها إلى الأذكار ويراد بها أصحاب هذا الذكر ، فعنى قوله صلى الله عليه وسلم ائذن لي فيمن قال : « لا إله إلا الله » أى فى أصحاب هذا الذكر ، وهم الدين أدوا الشهادتين ، ولا تظن : أن المراد من أصحاب هذا الذكر هم الذين ذكروا تلك الكلمة مراراً ، فانهم أصحاب الأعمال ، بل أريد به أنه صارعتونا للسلبيين . لأجل هذا ، فذكر العنوان المشهور وأراد المعنوي المخصوص ، وإنما عنونهم بذلك ليعلم وجه خروجهم من جهنم بدون عمل وخير . وهذا وجه ثالث لحذف ذكر الشهادة بالرسالة ، فدورك راعا أيضا : وهو أن لا إله إلا الله لا تزال تبقى المعاملة بها إلى الأبد . لأن الأذكار تبقى في الجنة أيضا : وقد مر من أن فيها جهة الذكر أيضا بخلاف « محمد رسول الله » فان فيه جهة الإيمان فقط ، وليست فيه جهة الذكر ، وإنما الذكر فى حقه صلى الله عليه وسلم هو الصلاة عليه ، لتلك الكلمة فالمعاملة مع تلك الكلمة ، وهى القول بها انتهى باتها . تلك الحياة . وليست معها معاملة بعد انقطاع تلك النشأة ، بخلاف كلمة التوحيد ، فان معها معاملة فى المستقبل أيضا ، ولذا وردت فى الحديث تلك الكلمة فقط دون محمد رسول الله . فان القول بها مضى فى الدنيا ، وأما فى الجنة فليس هناك إلا الأذكار وهو ليس منها « بجزء قبيص » هذان عالم الرؤيا فلا تجرى فيه مسألة الاسباب « تأولت » والتأويل عند السلف طلب المآل ، وبيان المراد كما فى قوله تعالى : « هذا تأويل رؤياى » أى مرادها مصداقها ، لاما اصطلاح عليه المتأخرون من صرف الكلام عن الظاهر . « الدين » فان القبيص كما تكون وقاية للأبس من الحر والقر والوقاية ، كذلك الدين يكون حاصفاً لمرضه فى الدنيا والآخرة .

باب الإيمان

### باب الحياة من الإيمان

وقد مر من أن الحياة كالأمانة مقدمة الإيمان عندى . والأمانة وصف يعتمد بها الناس على أمانها فى أنفسهم ، وأموالهم . وليست بمعنى الوديعة التى فى الفقه ، ولذا أنكرت الأرض والسموات عن حملها . حين عرضت عليهن . لأنهن لم يكن بهن هذه الأمانة ، ولم يكن حامله لملك الأوصاف ، وإنما سبقها الإنسان مع ضعفه : لأنه كان حاملا لهذه الأوصاف ، وبعبارة أخرى إعطا. كل دى حقه ، ووضع كل شى . مكانه أمانة ، وضددها عن ، وهو حط الشىء عن



مرتبته ، ولذا قال النبي ﷺ ( ماعناه ) لانس : يابى إن قدرت أن تصبح وتحمى وليس فقلبه غش لأحد فافعل الخ ، ثم المصنف رحمه الله يحمل « من » تبعية ، ونحن نجعلها ابتدائية كما قررنا

## باب فان تابوا وأقاموا الصلاة الخ

غرض المصنف رحمه الله : أن تلك الأعمال من الإيمان ، فكما أنه لا نجاة في الآخرة بدو الأعمال كذلك لا يكف القتال عنهم في الدنيا إلا بها . قال الامام الشافعي ومالك رضى الله عنهما : إ تارك الصلاة يقتل حداً لا كفراً ، والفرق بين الحد : والتميز ، أن الحد لا يمكن رده للقاضي أيضاً فانه من حقوق الله تعالى ، بخلاف التميز فانه مفوض إلى رأيه ، وقال أحمد رضى الله عنه : إنه يقتل كفراً ، وقال إمامنا الأعظم رضى الله عنه : انه ليس بكافر ، ولا يقتل ، ولكنه يحبس ثلاثة فان عاد إلى الصلاة فيها وإلا يضرب ضرباً يفجر منه الدم ، نعم لو قتله الإمام تديراً وسع كما وسع له قتل المبتدع . قلت : وجاز في السرقة للقاضي أن يقطع اليد تديراً وعليه أحمل ماؤة فيه القطع فيها دون عشرة دراهم ، وتمام البحث يحى . في السرقة إن شاء الله تعالى . وقد قال لى بمض الفصل : إن في تذكرة المخدوم (١) هاشم السندى إشارة إلى جواز قتل تارك الصلاة عند تمزيراً ، ولنا عند أبى داود ص ٢٠١ عن ابن محيرز أن رجلاً من بنى كنانة يدعى المخدجى سم رجلاً بالشام يدعى أباً محمد يقول : إن الوتر واجب ، قال المخدجى فرحت إلى عبادة بن الصامت رضى الله عنه فأخبرته فقال عبادة رضى الله عنه : كذب أبو محمد سمعت رسول الله ﷺ يقول : نحمد صلوات كنهن الله على العباد فن جا . بن لم يضيع منهن شيئاً استخفاهما بمحقن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ، ومن لم يأت بن فليس له عند الله عهد ، إن شاء عذبه ، وإن شاء أدخله الجنة انهم فلو كان تارك الصلاة كافراً لجرم بدخوله النار ، ولكنه أتى أمره تحت المشيئة ، فعلم أنه مد

(١) وهو من قضاء البلدة ( طهطيا ) ومعاصر للشاه ولى الله ( رحمه الله تعالى ) ولم يتيسر له لقاءه أنه حصلت له الإجازة من كتابته ، قلت : ولعله يكون إذ ذاك صغيراً ، وكانت عنده ذخيرة من الكتب النادرة والأسف على أنه لم يبق اليوم في ذريته أحد من العلماء ولم يبق لكتبه حافظ إلا دابة الأرض فاما الله و إليه راجعون . هكذا وجدناه فيها ضبطه الفاضل عبد القدير من تقارير الشيخ ( رحمه الله تعالى ) . ثم التوب من المفيد بن عدى ، وقد لا يدل في حق الحفية و ( المفيد ) عدى من يأتي بكلام القوم مع إضاح وي من قبله ، أما من غاض اللجج ، واقحم التمار ، وحل المعضلات ، وقبح كلمات القوم ، رمز بين المفر والمفرط ، فهو ( محقق ) عدى وقليل ما هو . هكذا سمعت من حضرة الشيخ ( رحمه الله تعالى ) .

فاق. ونقل فيه مناظرة الإمام الشافعي وأحمد رضي الله عنهما قال الشافعي لأحمد رضي الله عنه : سمعته تقول . إن تارك الصلاة كافر . قال : نعم . قال : فما سبيل اسلامه ؟ قال أن يصلي قال : وهل تقبل صلاة الكافر ؟ فسكت أحمد رضي الله عنه .

بقى تواتر السلف باطلاق الكفر على ترك الصلاة ، فالأمر عندي أنه بمعنى كفر دون كفر لأنني لا أعلم من حالم إلا أنهم عاملوا مع أمراء الجور معاملة الفساق ، حتى صلوا على جنائزهم وصلوا خلفهم الفرائض ، وتمسك النووي رضي الله عنه بحديث الباب على قتل تارك الصلاة . وفيه نظر ؛ لأن القتال غير (١) القتل وفي الحديث ذكر القتال ، دون القتل ، والقتال بمعنى الجدل ، كما في الحديث « أقتلوا يا سعد ؟ » وما عند « الترمذي » فليقلنا له لمن مر بين يدي المصلي ، فمن هذا الباب ، وكتب ( النووي ) رحمه الله تعالى تحت مسائل الدية . بأنه لو قتل المار أحد هل يجب به الدية أم لا ؟ فأومأ أن المراد من المقاتلة القتل ، وهو غلط ، وكان الأولى أن لا يكتب هناك تلك

(١) قاله ( الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد ) وهو من أعيان القرن الثامن ويقال : إنه شافعي ، ومالك قال الشافعي عبد العزيز في بيان الحديثين : أنه لم يخل رجل مثله أجد علماً ، وأدق نظراً لا في السلف ، ولا في الخلف وله كتاب شهيد بين الأنام « بالإنعام » في خمس عشرة مجلد ولم يطبع وليس مفقوداً ، وقد طالعت نسخته ، وله شرح يسمى بالإمام وقد طبع من إملائه ( إحكام الأحكام ) وروى . أن الحافظ شمس الدين الذهبي ، ذهب إليه مرة ، وكان الشيخ في شغل له ، فسلم عليه فرد عليه السلام ، وقال : من أنت وقد كان سمع اسمه ، دون لقبه ، فأجابه باسمه ، ولم يذكر لقبه ، فسأله الشيخ ( رحمه الله تعالى ) عن أبي محمد الكاهلي من هو ، فأجابه من ساعته أنه ( سفيان بن عيينة ) فنظر إليه الشيخ من القرن إلى القدم وكأنه تحير من سرعة جوابه ، وكان الشيخ ( رحمه الله تعالى ) معاصراً لابن تيمية ( رحمه الله تعالى ) ولم أر في التراجم أن الحافظ ( رحمه الله تعالى ) لقي الشيخ ( رحمه الله تعالى ) أم لا . مع أن الحافظ ( رحمه الله تعالى ) أقام بمصر إلى زمان ، وكان الشيخ ( رحمه الله تعالى ) أيضاً هناك ، فإن لم يكن لقيه فكأنه لم يحسن ، وكان الشيخ تقي الدين ( رحمه الله تعالى ) من أهل الطريقة صاحب الكرامات الباهرة ، معتدل المزاج لم يكن يتعصب للذهب ، ويتكلم ببنية الانصاف ، حتى أنه ربما يأتي بكلام يفيد الحفية ويترشع منه أنه يقصده بخلاف الحافظ ابن حجر ( رحمه الله تعالى ) فإنه لا ريب أنه حافظ يتكلم في غاية المثابة والنبهة ، لكنه لا يريد أن يتفح الحنفية من كلامه ولو بجناح بموضة ، فإن حصل فذلك بلا قصد منه ، ونظيره في العدل والصفة منا الحافظ الزيلعي ( رحمه الله تعالى ) وكان أيضاً من أهل الطريقة ، وقد جربت من أهل الطريقة ذلك العدل والانصاف ، ونرجو منهم فوق ذلك فاهم عباد الله والشيخ ابن المهام ( رحمه الله تعالى ) أيضاً من أهل الطريقة وهو منصف أيضاً غير أنه قد يخرج عن الاعتدال يسيراً حياً لمدهه . كذا في تقرير المعاضل عبد القدير والفاضل عد العزيز ملتقطاً من المواضع المتفرقة ومعرفاً

المسائل ، فإن الحديث لا يتعلق له بمسئلة القتل ، وذكر تلك المسائل يوم ذلك . ثم عن محمد بن الحسن ، رحمه الله تعالى أنه يقائل مع قوم تركوا الختنة ، أو الأذان ، وفهم منه بعضهم أن الأذان عنده واجب . قلت (١) بل القتال إنما هو على ترك شعار الإسلام والأذان ، والختنة ، من شعاره . فنسب إليه وجوب الأذان منا فقد توهم من هذه المسألة ، فإذا ثبت عنه جواز القتال من هؤلاء ، فنترك الصلاة أولى ، ثم ههنا مهم (٢) : وهو أنه كيف امتنع عمر رضي الله تعالى عنه عن قتال مانعي الزكاة مع هذا الحديث الصريح ، والحل ما في رسالتي (إكفار الملحدين) وأوضحته في مواضع وخلاصته أن اختلاف الشيخين إنما كان في غرض مانع الزكاة ، فجعله عمر (رضي الله تعالى عنه) بينهم وجعله أبو بكر (رضي الله تعالى عنه) الردة ، من حيث إن الإيمان اسم لا التزام كل الدين فمن فرق بين الصلاة ، والزكاة ، فكأنه لم يؤمن بالكل ، ومن لم يؤمن بالكل ، فهو كافر قطعاً . وهو نظر الخفية ، أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص لأنه لا تشكيك في الالتزام وقد مر الخلاف في تحقيق الواقعة ، والكشف عنها ، ولو تحقق عند عمر رضي الله تعالى عنه أنهم أنكروا الزكاة رأساً لا كفرهم هو أيضاً ، ولم يتردد أصلاً ، وذكر مثله العلامة الحافظ الزيلعي رحمه الله تعالى في (تخريج أحاديث الهداية) من الجزية ، وفي (المستدرک) ٣٠٣ ج ٢ عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه . لأننا أكرن سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث أحب إلى من حمر النعم ، وذكر منها قوما قالوا نقر بالزكاة في أموالنا ، ولا تؤديها إليك ، أيحل قتالهم ؟ انتهى مختصراً وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين . فعلم منه أنهم لم ينكروا الزكاة رأساً كيف ولو أنكروها عن

(١) قال النووي : إن هذا الحديث يستدل به على وجوب قتال مانعي الصلاة ، والزكاة ، وغيرها من واجبات الإسلام قليلاً كان أو كثيراً . قال الشيخ العيني (رحمه الله تعالى) : فمن هذا قال (محمد بن الحسن) (رحمه الله تعالى) إن أهل بلدة ، أو قرية ، إذا أجمروا على ترك الأذان فإن الإمام يقاتلهم ، وكذلك كل شيء من شعائر الإسلام . قال الشيخ ومن هنا صار الحديث معمولاً به عندنا أيضاً فإنه لما جاز القتال من تارك الأذان فن تارك الصلاة بالأولى .

(٢) وقد تعرض إليه العيني (رحمه الله تعالى) في ص ٢١٣ ج ١ وراجع كلامه ، وحينئذ تقدر قدر كلام الشيخ قدس الله سره . - نعم ذكر العيني (رحمه الله تعالى) كلاماً في ص ٢١٢ ج ١ وهو مفيد . قال وسأل الكرماني ههنا عن حكم تارك الزكاة ثم أجاب بأن حكمه حكم تارك الصلاة ، ولهذا قاتل الصديق (رضي الله تعالى عنه) مانعي الزكاة : فإن أراد أن حكمهما واحد في المقاتلة فسلم ، وإن أراد في القتل فممنوع : لأن الممتنع من الزكاة يمكن أن تؤخذ منه قهراً بخلاف الصلاة ، أما إذا انتصب صاحب الزكاة للقتال لمنع الزكاة فإنه يقائل ، وبهذه الطريقة قاتل الصديق (رضي الله تعالى عنه) مانعي الزكاة ولم ينقل أنه قتل أحداً منهم صبراً أه

أصلها لما كان في كفرهم موضع ريب لمن له أدنى علم ، فاتها من الضروريات وانكارها كفر لا محالة ، وإنما زعموا أن الزكاة جباية مال كما يجبي السلطان من الرعايا جبايات من جهات ، فكانت إلى النبي صلى الله عليه وسلم في عهده ، وإذا ولينا نحن ولاية منا فقد سقطت ، وبقيت كسائر الجبايات على رأى الوالى . ومنصب الخلفاء عندى فوق الاجتهاد ، وتحت التشريع ، من حيث أن صاحب الشريعة أمرنا باقتدائهم مطلقا . ومن هذا الباب زيادة عثمان رضى الله تعالى عنه في الأذان وجمع عمر رضى الله تعالى عنه الناس في النزاع بين خلف امام واحد ، فلا يرجع اختلافهم إلى مسائل الأصول . فلا يقال ان الاختلاف في الشيعين كان في حكم تعارض العموم والخصوص كما قرروا ولعل الأمر يحوم حول ما قررنا ، فانهم واستقم « لا يبقى الاسلام » كالفصاص وزنى المحصن والارتداد .

## باب من قال إن الإيمان هو العمل

وبعد الشيخ قطب الدين في بيان الفرض حيث قال : إن المصنف رحمه الله تعالى انتقل إلى الرد على المرجئة القائلين بأنه القول بلا إله إلا الله فقط ، فقال : ردأ عليهم إنه « عمل » وليس بقول فقط . وعندى قد فرغ عنه المصنف رحمه الله تعالى من قبل وإنا يريد الآن النص على أن الإيمان عمل القلب كما كان نص أولا على أن المعرفة فعل القلب (١) والعمل لا يكون إلا اختياريا ، فالإيمان أيضا فعل اختياري ، ووجه الإشارة أنه قصر الإيمان على العمل ، أى أن الإيمان مقصور على كونه عملا لا يتجاوز إلى صفة أخرى ، من كونه علما أو غيره . ولا شك في أنه عمل القلب ، وأما من فسره بالمعرفة ، فأراد بها ما تستوجب العمل ، لا ما تجامع الجحود ، كما مرّ ولو كان غرض المصنف (رحمه الله تعالى) ما فهموه لقال : إن الإيمان « عمل » بدون القصر لأن القصر إما ( قصر

(١) قلت : وحيث لا يرد ما أورد عليه الشيخ « في المدة بقوله : وهما مناقشة أخرى : وهى أن إطلاق العمل على الإيمان صحيح من حيث ، أن الإيمان هو عمل القلب ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون العمل من نفس الإيمان وقصد البخارى من هذا الباب وغيره إثباته أن العمل من ، إداء الإيمان ( لعل الصحيح من أجزاء الإيمان ) ردأ على من يقول : إن العمل لا يدخل له في ماهية الإيمان ، حيث لا يتم مقصوده على ما لا يخفى ، وإن كان مراده جواز إطلاق العمل على الإيمان فهذا لا راع فيه لاحد : لال الإيمان عمل القلب وهو التصديق انتهى . قلت : وذلك لأنك قد علمت أن البخارى رحمه الله لم يرد بهذه الترجمة إلا التنبيه على كونه عملا دون الرد على المرجئة ، وأما قوله فهذا بما لا راع فيه . قلت : وأى حاجه أن نجعل ترجمته ناظرة إلى المازعين ، لم لا يجوز أن تكون بيانا للسألة في نفسها وهو أم ؟ سبأ إذا كانت التصديق علما عند طائفة من أصحاب المقول .

قلب) أو (إفراد) ولا يصح واحد منهما؛ لأن المعنى على الأول: أن الايمان عمل وليس بقول، وعلى الثاني: أنه عمل وليس بمجموع القول والعمل، وكلاهما خلاف المراد. وأما قصر التعيين فلا يحتمله المقام. ومنه ظهرت المناسبة بين الآيات، والحديث، والترجمة، فانها أطلقت العمل على الايمان، بمعنى أن الايمان من أكبر الأعمال، لا أن قوله تعالى (بما تعملون) منحصر في الايمان وكذا سئل النبي ﷺ عن الأعمال، وأجاب بالايمان فانضح أن الايمان عمل.

### باب إذا لم يكن الاسلام على الحقيقة الخ

قالوا: إن هذا الباب كأنه دفع دخل مقدر وهو أنك ادّعت أن الاسلام والايمان واحد، مع أن الآيات والأحاديث، تدل على تفايرهما، فأجاب أن الاسلام على تحوين: الاسلام حقيقة أى شرعاً، وهو المعتبر وهو عين الايمان. والثاني: الاسلام لغة وهو غير معتبر في الشرع، وهذا الذي أريد في قوله تعالى «ولكن قولوا أسلنا» لأن الآية عنده في حق المناهقين كما صرح به في التفسير، وحيث لم تكن عندهم حقيقة الاسلام، وإنما جئ في الآية بلفظ الاسلام على معنى الاستسلام، وليس على حقيقته، فدعوى الاتحاد إنما هو في الايمان، والاسلام المعتبر، أما الاسلام الغير المعتبر، فهو غير الايمان قطعاً، وفي عقيدة السفاريني ص ٣٦٨ ج ١ أن الاسلام من خوف القتل لا يعتبر عند البخارى، ولعله أخذه من هذه الترجمة، قلت: وإن كان يتضح منه الدخل ودفعه غاية وضوح، فانه إذا لم يعتبر إسلام الخائف من القتل كيف يحكم عليه بأن إسلامه عين الايمان، فلا جرم يكون منافراً للايمان، أما الاسلام الذي هو عين الايمان، فهو ما يكون من طوع ورغبة قلب، بدون خوف، ولكنه كلام باطل؛ لانا نجد أقواماً أسلموا من خوف القتل ثم اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم إسلامهم، نحو إسلام قوم لم يحسنوا أن يقولوا أسلنا فقالوا «صبأنا صبأنا» فقتلهم خالد ولم يعتبر إسلامهم، ولما بلغ خبرهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم رفع يديه وقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد، فهذا صريح في أنه اعتبر إسلامهم، وعلى هذا فنسب هذا الكلام الباطل إلى المصنف رحمه الله تعالى لا يستقيم بحال.

وعندي: غرضه من هذه الترجمة الفرق بين الاسلام المعتبر، وغير المعتبر، لادفع الدخل، وحاصله: أن الاسلام قد يكون حكاية، وإسماً، ورسمياً، واتحالا، بدون استشعار القلب، وهو غير معتبر وغير منجى، واستدل عليه بقوله تعالى: «قالت الاعراب آمنا» الخ أى هم يدعون أن الاسلام رسخ في بواطنهم وليس كذلك، وإنما عندهم اسم الاسلام والحكاية، بدون المحكي عنه،

وهذا غير معتبر وقد يكون الاسلام عن جذر قلب وصدق نية لاحكاية فقط ، فهو المرضي عند الله تعالى . وهو المنجى حقيقة ، كما قال : « إن الدين عند الله الاسلام » فجعل الاسلام ديناً مرضياً ، وعلى هذا قوله على الحقيقة ليس مقابلاً للجواز ، كما فهموه بل معناه في نفس الامر وإذا لم يكن الاسلام على الحقيقة بذلك المعنى يكون حكائياً واسمياً لاحقيقة له في نفس الامر ، « أو الخوف من القتل » . واعلم أن فيه أحوالا : فمن أسلم كرهما مع السخط في الباطن فهو كافر قطعاً ، لأنه ليس عنده سوى اسم الاسلام شيء ، وهو الذي أراده البخاري ، والثاني : من أسلم وكان عنده أن قبول الأديان من الجائزات ، فلم يختره لكونه حقاً في نفسه ، بل كاختيار أحد الجائزات . فهذا حسن ، وهذا أيضاً حسن ، فهذا النوع أيضاً كافر ، وهذا أيضاً يمكن أن يدرج في مراده . والثالث من أسلم كرهما ، ثم رضى به ، كأنه عند الخوف من القتل ، يبعث نفسه أن ترى الاسلام حقاً وتعتقد عن صميم قلبه ، فهذا مؤمن إجماعاً ومن نسب إلى المصنف عدم الاعتبار باسلامه ، فظهر إلى ألفاظ هذه الترجمة فقد بعد بعبداً بعيداً . « أو كان على الاستسلام » من السلم أى الصلح ، فمعناه الاسلام صلحاً يعنى على طريق المصاحبة مجبوراً ، وادعاء فقط دون الواقع ، والاستفعال فيه بمعنى الاتيان بشئ بدون سماحة نفس ، بل عن كره ، وسخط في الباطن ، وهو أيضاً من خواص هذا الباب ، لأنى أجد فيه هذا المعنى في مواضع ، وإن لم يذكره علماء ( التصريف ) كما في قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والرايون والأخبار بما استفظوا من كتاب الله وكأوا عليه شهداء » أى أنهم لم يحملوا كتاب الله ولم يحفظوه برغبة ، وطواعية نفس ، ولكنه حمل عليهم حفظه ، على كره ، ولهذا المعنى جزم بالاستحفاظ هنا كاستأمر أى عند نفسه أسيراً مجوراً يقال : استأمر الرجل إذا أخذ في جريرة فيسلم اليه نفسه مجبوراً ، وكذا في قولهم : « إن الغاث بأرضنا يستسر » مع أنه ليس بنسر ، فاستسلم معناه أسلم ، وليس بمسلم ، وفدعلت أن المصنف لم يتعرض إلى دفع السؤال الثاني من الآية ، فان التقرير المذكور لا يدفع السؤال المذكور ، فان الاسلام واقعياً كان أو حكائياً إلا ان القرآن أباح لهم أن يقولوا أسلمنا . وإن نفى عنهم اسم الايمان ، فالسؤال باق ولكنه تعرض إلى الاعتبار من الاسلام والغير المعتبر منه ، ولم يدخل في مسألة اتحاد الايمان والاسلام الى تلك الترجمة وانما تعرض إليها في ترجمة تاتى ، وإنما يتبادر دحوله في تلك المسألة من جهة الآية ، فانها تفرق بين الايمان ، والاسلام ، ( والمصنف ) فائق بالاتحاد فغلب أنه توجه فيها إلى جوارحه ، والظاهر أنه أراد هنا بيان الفرق بين المعتبر من الاسلام ، وغيره فقط ، وإنما يردد النظر في شرح تراجمه ، لأنه كثيراً ما يذكر الشرط ، ويحذف الجواب من الترجمة ، ويخرج مادته في الحديث المترجم له ،

فكان السؤال يكون في الترجمة ، والجواب في الحديث ؛ وإذا يكون الحديث محتملاً للجوه ، يحدث التردد أنه ماذا أراد ؟ كما ترى هنا (١) « مالك عن فلان » قال (الحافظ) واسمه جميل ، وهو أصحابي جليل القدر وله منقبة عظيمة . عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال لأبي ذر : كيف ترى جميلًا قلت : كمثلك من الناس - يعني المهاجرين - قال فكيف ترى فلانًا؟ قال قلت سيد من سادات الناس ، قال فجميل خير من ملاء الأرض من فلان . فلهذا من منزلة جميل المذكور « أرى » واتفق أئمة اللغة على أنه معروفًا بمعنى اليقين ، وبمجهولاً بمعنى الشك ، ولعل الأول مأخوذ من الرؤية والثاني من الرأي كما صرح به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى في باب الصيام ، وهنا بمجهولاً أولى ؛ لأن الحكم بمحضرة النبي جزأً إساءةً للآداب ، وقال قائل : بل الأول متعين للقسم ، فإنه قال فواته إني لأراه مؤمناً ، والقسم لا يناسبه الشك . قلت : ويلزمه أن لا يجوز قولهم والله لأظنه كذا وهو باطل قطعاً .

« أو » وقراء ( الشيخ المني رحمه الله تعالى ) همزة الاستفهام ، وواو العطف ( أو ) يعني أقول كذا وهو مسلم ؟ وقيل : بل هو حرف عطف يسكون الواو ( أو ) والفرق بينهما أنه على الأول يكون الحكم بإسلامه ، بتاً من جهة صاحب الشريعة ، بخلاف الثاني فليس فيه بت وحكم قطعي على إسلامه ، ومعناه مهلاً ما تقول لعله يكون مسلماً ، ولا يكون مؤمناً . وقال بعضهم : إنها بمعنى الاضراب أقول : وإنما يفهم منها الاضراب للمقابلة لأنه أصل المعنى . ثم إنه طال نزاعهم في قوله تعالى « أو يزيدون » وسنعود إليه إن شاء الله تعالى في موضع آخر . فان قلت : إذا كان أمر جميل ما قد وصف في الحديث ، فلا معنى للشك في إسلامه وإطلاق اسم الإيمان في حقه قلت هو كذلك ، وإنما منعه إصلاحاً له وتنبيهاً على أنه لا ينبغي المبادرة في مثل تلك الأمور الباطنة التي قد تخفى على الأنبياء عليهم السلام أيضاً ، سيما بحضرة صاحب الوحي ، وإن كان صحيحاً في خصوص هذا الموضوع ولو كان صوبه ههنا ، ولم يمنعه لا يمكن أن يستعمله في موضع آخر أيضاً لا يكون محلاً له فنه مطلقاً سداً للباب ، ولم ينظر إلى خصوص المقام ، فإطلاق أحب الألقاب إلى الله تعالى بدون رؤية ورؤية هو مورد التنكير فقط ، وليس المراد ذم الصحابي المذكور ، فإنه ذو منقبة ومكان ، ورتبة عند الله ، وعند رسوله ، وهذا كما قالت عائشة رضي الله عنها : « لو لمات » « طوى له عصفور من عصافير الجنة » قال مهلاً يا عائشة (رضي الله عنها) « وقد

(١) وكنت أسمع من شرح هذه الترجمة على النحو الذي شرحوا بها أيضاً إلا أني وجدت فيما كتبت عن الشيخ على خلاف شروحه ورأيت أظف لجملة أصلاً ولكنه سقط منها بعض شيء فانخرم المراد فعليك أن تتفكر فيه

كان هذا ولداً لأنصارى ، ومعلوم أن أولاد المسلمين ظلم في الجنة ، وإنما الاختلاف في أولاد المشركين ، فهذا أيضاً إصلاح كالقاعدة الكلية ، أى الجزم بأموال النبي قبل العلم بها مالا يناسب ، مطلقاً ، فكيف بمحض من صاحب الشريعة وهو أعلم فينبغي أن يتقرب ماذا يلقي إليه من جانبه ثم يتلقاه منه لا أنه يتبادر فيفتات عليه ، ولذا ترى الصحابة رضى الله تعالى عنهم أكثر ما يحميونه بقوله : « والله ورسوله أعلم » ويتضح عندك مراده كل الاحتجاج بما قيل في الفارسية .

(خطا اكر راست آيد تاهم خطاست) وفي الحديث أيضاً « من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » وغفل بعضهم عن هذا المعنى فجعل يأول في قصة عائشة رضى الله تعالى عنها ، وقال : لعل الولد كان من المشركين ، ثم لما مر على الروايات ورأى : أنه كان ولداً لأنصارى ركب تأويلاً آخر باطلاً ، وقال إنه كان أنصارياً نسباً وقوماً فقط ، وهذا كله كما ترى لعدم البلوغ إلى حقيقة المراد . أما (المصنف) رحمه الله تعالى فاستشهد بقوله فيه أو مسلماً فإنه دال على تغاير بين الإيمان والإسلام في الجملة ؛ فإنه نفي عنه اسم المؤمن مع اثبات لقب المسلم فثبتت الترجمة .

## باب إفضاء السلام الخ

وإفضاؤه نشره سراً وجرهراً على من تعرف ومن لم تعرف ، والمصنف رحمه الله تعالى في مثله يتبع ألفاظ الحديث ، فإن كان الحديث جعل أمراً « من الإسلام » يترجم المصنف رحمه الله تعالى أيضاً بذلك ، وإذا كان جملة « من الإيمان » يتبعه أيضاً فتارة يقول « من الإسلام » وأخرى « من الإيمان » لهذه التكتة وليس لجرد النفي في العبارة .

قوله « الإيصال من نفسك » يعنى عن داعية نفسه بلا رياء أو حكم حاكم ، وهذا انصاف صادر من طبعه ، وحينئذ يكون حرف « من » ابتدائية والنفس فاعلامى ، ويمكن أن يكون معناه إجراء الإيصال في معاملة نفسه أيضاً ، وحينئذ تكون النفس مفعولاً « للعالم » بالفتح أى جميع الناس « من الإقتار » أى الافتقار ، ومن بمعنى في كما ذكره العيني رحمه الله تعالى ، أو بمعنى عند ومع كما اختاره الحافظ رحمه الله تعالى ، فالإيصال خلق ، والإيصال يتعلق بحقوق الأموال ، وإفضاء السلام أمر بين الأمرين ، والإيمان مجموع الثلاثة .

## باب كفران العشير الخ

واعلم : أن هذه الترجمة أيضاً من التراجم المشكلة عندى ، والجملة الأخيرة مرفوع أى إعراماً



وأمر بها حكائي عندى ، لأنه قول (عطاء بن أديب) ، ونقل نحوه عند ابن كثير عن (ابن عباس) رضى الله الى عنه في تفسير قوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» ، أى بكفرون كفر ، ولعل الحافظ رحمه الله تعالى لم يدركه ولذا نسبه إلى عطاء ، ولو أدركه لنسبه إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنه ، لأن عطاء تلميذه ، ولذا أظن أن عطاء لعله تعلمه منه ؛ فأصله عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه فاعلمه . قال (الحافظ) (١) دون بمعنى أقرب واختاره وقيل بمعنى غير ، وجعله مرجوحا قلت : والمختار عندى ما جملة (الحافظ) رحمه الله مرجوحا ثم إن (الحافظ) رحمه الله بنى شرحه على شرح القاضي أبى بكر بن البرقي ، وحاصله راجع إلى تحقيق الحافظ (ابن تيمية) رحمه الله ومحصل تحقيقه : أن الإيمان لما كان مركبا أمكن أن يوجد في المؤمن بعض أشياء الكفر ، وفي الكافر بعض أشياء الإيمان ، كالكبر فانه من الكفر وقد يوجد في المسلم أيضاً ، وكالحياء فانه من الإيمان وقد يوجد في الكافر أيضاً فالإسلام عرض عريض ، أعلاه لا إله إلا الله وأدناه إمالة الأذى عن الطريق وبينهما مراتب لا تحصى ، وكذلك الكفر أيضاً عرض عريض فمما أن الإيمان المنجى ماله في المرتبة الأخيرة ، كذلك الكفر المهلك أيضاً ما كان في تلك المرتبة وبين أعلى الكفر ، وأدناه مراتب لا تحصى . وعلى هذا فالكفر اسم للجحود والفسوق . وأقرب نظائره كالصحة

(١) قلت ولم أجده في الفتح من هذا الباب ولكنه ذكره العيني في العمدة ص ٢٣٣ جزء ١ قال : معناه وكفر أقرب من كفر ثم قال : وتحقيق ذلك ما قاله الأزهري الكفر بأه أنواع : إكفار وجحود وعناد ونفاق ، ثم فصلها ، قال الأزهري ويكون الكفر بمعنى البراءة كقوله تعالى حكاية عن الشيطان (إني كفرت بما أشرتكمون من قبل) أى تبرأت . قال وأما الكفر الذى هو دون ما ذكرنا فالرجل يقر بالوحدانية والنبوة بلسانه ، ويصدق ذلك بقله ، لكنه يرتكب الكاثر من القتل والسعى في الأرض بالفساد ومنازعة الأمر لأهله وشق على المسلمين ونحو ذلك انتهى . وقد أطلق الشارع الكفر على ماسوى الأربعة وهو كفران الحقوق واتهم لهذا الحديث ونحوه ، وهذا مراده من قوله : وكفر دون كفر وفى بعض الأصول وكفر بعد كفر وهو بمعنى الأول انتهى مع اختصار ، قال الحافظ بن حجر رحمه الله وخص كفران العشير من بين أنواع الذنوب لبدية وهو قول صلى الله عليه وسلم «لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» فقرن حق الزوج على الزوجة بحق الله فإذا كفرت المرأة حق زوجها وقد بلغ من حقه عليها هذه الغاية كان ذلك دليلا على تهاونها بحق الله ، فلذلك يطلق عليها الكفر لكسبه كفر لا يخرج عن الله ، ويؤخذ من كلامه . إساءة هذه الترجمة لأمر الإيمان وذلك من جهة كون الكفر ضد الإيمان اه ص ٦٣ جزء ١ ، ولا ريب أن تلك التسمية بدية جدا ثم راجعت الفتح من «باب ظلم دون ظلم» فوجدت فيه ما ذكره السمع رحمه الله قال الحافظ دون يتمثل أن تكون بمعنى غير أى أنواع للظلم متغايرة أو بمعنى الأدنى أى بعضها أخف من بعض وهو أظهر في مقصود المصنف رحمه الله انتهى ، فلهذا الجهد

والمرض فيوجد في الصحيح بعض أشياء المرض ، وفي المريض بعض أشياء الصحة ، ولكن هذا التقرير يناسب وظيفة المحدث ، والمفسر ، أما على طريق الفقيه والمتكلم فانهم لا يحشون إلا عن النجاة وهي المرتبة الأخيرة فلا يجتمع الإيمان مع الكفر عندم أصلاً قلت : كما أن المحدثين والمتكلمين اختلفوا في الحالة المتوسطة بين الإيمان والكفر فأثبتها الأولون ، ونفاها الآخرون ، كذلك اختلف الأطباء في الصحة والمرض فذهب (جالينوس) إلى أن هناك ثلاثة أحوال : الصحيح فقط ، والمريض فقط ، والذي بينهما ، وأنكره (ابن سينا) وثني القسمة ، فالأعشى عند جالينوس ليس بصحيح من حيث فقدان حاسة البصر ، ولا مريض من حيث صحة بقية الأعضاء ، وعند ابن سينا هو مريض . ومن هذا التحقيق انحل كثير من الأحاديث التي أطلق فيها لفظ الكفر على الكبار ، واستغنى عن التأويلات ، كقوله صلى الله عليه وسلم «من ترك الصلاة فقد كفر» . فأول فيه بعضهم أنه ليس حكماً بالكفر بل معناه أنه قرب الكفر . قلت : وليس بشيء . لأن الحديث يصفه به في الحالة الراهنة ، ويرميه بالكفر ولا ينظر إلى حالة أخرى ، وقال قائل : معناه من ترك الصلاة مستحلاً وهو أيضاً من هذا القليل ؛ لأنه لا يختص بالصلاة فإنه يكفر باستحلال كل حرام قطعي ، وقال آخر : معناه أنه فعل فعل الكفر ، وهذا نافذ ، والرابع ما أراده الحافظ ابن تيمية رحمه الله أي فقد كفر بكفر دون كفر فلم يكفره بكفر يوجب الخلود ، بل بكفر سلب عنه حسن الإسلام ، وشأنه بوصمة الكفر وهذا أحسن من الكل ، ومقتضى هذا التحقيق جواز إطلاق الكافر على العاصي لقيام مبدأ الكفر به والأعجب إلى . أن يحجز عنه إطلاق الكفر وإن صح ظاهراً فإن فيه مفاسد لا تخفى . وقد سمعت أن نظر الحنفية لما كان مقتصر على المرتبة الأخيرة وهي التي تليق بوظيفتهم - لم يختاروا ذلك التحقيق كما مر مفصلاً ، إذا سمعت هذا فاعلم أن الحافظ رحمه الله جعل حاصل هذه الترجمة والترجمة الأخرى باب «ظلم دون ظلم» واحداً ، وقال : إن المصنف رحمه الله لما أقام المراتب في الإسلام لزم منه أن يقيم المراتب في الكفر أيضاً ، وجعل دون بمعنى أقرب ، ليكون أسهل في الإشارة في إقامة المراتب ، فالكفر على هذا نوع واحد ، تحته مراتب بعضها أخف من بعض . أقول : إن هذه الترجمة لا تبقى على تحقيق الحافظ (ابن تيمية) رحمه الله وإن كان تحقيقه جيداً ولكن المصنف رحمه الله فيها أرى لم يتر إلى ، وكذلك دون في ترجمته بمعنى غير ، على خلاف ما فهمه الحافظ رحمه الله ، والوجه عندي أن المصنف رحمه الله استعمل هذا اللفظ في مواضع عديدة ومعناه هناك غير قطعا ، منها «باب من خص قوه دون قوم بالعلم» أي سوى قوم وكذا أشار إليه الحديث أيضاً فإنه جعل الكفر نوعين ، فالأول كفر بالله والثاني كفران بالعشير ، فيجمله متغايراً بالمتعلقات ولم يقم فيه المراتب كما تقول تصور فقط ، وتصور

معه حكم ، فإذان نوحان العلم ، كذلك الكفر أيضاً نوحان كفر بالله ، وكفران بالعشير ، فهو كفر غير كفر كغايرة النوع بالنوع ، ويمشى على هذا التقدير تقرير القاضي أيضاً لأن كون كفر مغايراً لكفر آخر لا ينافي إقامة المراتب بل هذا أولى بما قالوه ، فإن الكفر إن جعلناه نوعاً واحداً كما قالوه يلزم اثبات الأحكام المختلفة لأفراد نوع واحد ، وهو مستبعد بخلاف ما إذا جعلناه أنواعاً وغايرنا في أحكام الأنواع فنوع منه موجب للخلود ، ونوع آخر للقسوق كان على طريق معروف ولم يكن فيه بعد ، فلما كان تقريره يمشى على هذا التقدير مع ملاءمته بكلام المصنف رحمه الله تعالى في مواضع أخرى ، وإجماع الحديث إليه فالحال إليه أولى ، وينجلي الأمر بما في قوله تعالى ويفسر ما دون ذلك لمن يشاء لأنهم اتفقوا أن دون فيها ليست بمعنى أقرب ، بل بمعنى غير ، فلذا جزمنا أن (دون) ههنا بمعنى غير لا بمعنى أقرب ، كما شرحناه ، فالمصنف رحمه الله تعالى عندي ليس يصدد بأن تقارب الكفر بالكفر ، ولا يشرح الأحاديث التي أطلق فيها الكفر على المعصية ، كما ذهب إليه القاضي بل يصدد بأن التنوع فيه وتوحيده نسخة أخرى نقلها الشيخ العيني رحمه الله تعالى : وكفر بعد (١) كفر وقد كان يختر بيالي أن طريق المصنف رحمه الله تعالى جمع الآيات المناسبة في ترجمة الباب وههنا لم يتعرض المصنف رحمه الله تعالى إلى قوله تعالى و الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله مع كونها صريحة في هذا المراد ، ثم تبين لي أن المصنف رحمه الله تعالى إنما يريد مراتب الكفر التحتية ، وهذه تدل على الفوقاية وهي الكفر المهلك ، ولما كان بين الكفر والكفران اشتقاقاً لم يبال باختلاف اللفاظ واستدل به على مراده ، وهذا تقرير على مذاقهم . وأما ما سنح لي فأقول : إن المصنف رحمه الله تعالى لو كان أراد إجراء التوجيه المذكور في الأحاديث لأخرج تحت هذا الباب حديثاً من الأحاديث التي أطلق فيها الكفر على المعاصي أو الكافر على المعاصي ليتوجه ذهن الناظر إلى أن هذه الترجمة شرح لمثل هذه الأحاديث ، ولكنه لم يشر إليه في مقام ولم يخرج تحته حديثاً كما وصفنا ، بل ذكر أن كفرأ يبين كفرأ آخر ، ولم يجعل الكفر شيئاً واحداً وعرضاً عريضاً . فإن قلت : إنه قد أخرج حديث كفران العشير قلت : الكفران ههنا بالمعنى اللغوي ( حق ناشئ ) وهو قد يطلق على أمر لا يكون معصية أيضاً ، ولو كان أراد الإشارة إليه فلا أقل من أن يخرج تحته قوله صلى الله عليه وسلم و قتاله كفر ، ولكنه لم يخرج مثل هذه

(١) قلت ولي فيه نظر لأنها تدل على إقامة المراتب لاعلى تقارير الأنواع وفي تقرير الفاضل عبد العزيز وكذا في تقرير آخر عندي أن تلك النسخة كفر غير كفر ولا ريب أنها تؤيد ما ذكره الشيخ بل تلك صريحة فيه غير أني لم أجد تلك في العيني بل فيه لفظ بعد على ما عندي من نسخة العيني ص ٢٣٤ ج ١ قال وفي بعض الأصول وكفر بعد كفر وهو بمعنى الأول ( أي دون بمعنى أقرب )

الأحاديث في باب من أبواب الإيمان ولم يشر إلى تأويلها في موضع من المواضع . فإن قلت : إن الحديث قتاله كفر وقد أخرجه في الباب الآتي قلت : لكنه لم يبوب عليه بكفر دون كفر بل بوب ياب آخر ولم يستفد منه هذا المعنى . والحاصل أنه إذا بوب بترجمة أمكنت أن تكون إشارة إلى تحقيق الحافظ (ابن تيمية) لم يخرج تحتها حديثاً أطلق فيه الكفر على المعصية لتكون إشارة إلى شرحها وإن أخرج حديثاً كذلك لم يترجم عليها بترجمة تكون شعبة بشرحها ، ولو كان أراد التحقيق المذكور لجمع بينهما ولما حصر في الباب الآتي عن إطلاق الكفر على المعاصي إلا بالترك وقال « يكفر صاحبها » مكان « ولا يكفر » ، وأيضاً لوجب عليه أن يقيد قوله « ولا يكفر صاحبها » بقيد ما بالكفر باق ليم مراده ، ولا أخال عبارة المصنف رحمه الله تعالى تكون ناقصة في مثل هذا الموضع . وأيضاً لما ذكر التحذير من الإصرار على التقاتل في باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وحشية أصحابه صلى الله عليه وسلم على أنفسهم التفافاً ، لأن حاصل هذه الترجمة أنه ليس بكافر في الحال ، ولكنه يخشى عليه سوء الخاتمة ، أعادنا الله منه وأماناً على الله البيضاء المحمدية على صاحبها الصلاة وألف ألف نحية ، فهناك تحذير من الكفر بكفر بوجب الخروج عن الملة . لاحكم بالكفر بكفر دون كفر في الحالة الراهنة ، كما سيأتي ، وهذا يخالف تحقيق الحافظ (ابن تيمية) فإنه يجوز إطلاق الكفر في الحال بكفر دون كفر ؛ فينبغي أن يلاحظ في شرح هذا الباب هذان البان أيضاً فإن لهما تعلقاً بهذا الباب ، وقد علمت : أن الترجمة التالية ولا يكفر صاحبها يشعر بعدم اختياره هذا التحقيق ، وكذا فيما بعده يدل على التحذير من الكفر المخرج عن الملة ، وليس في تعرضه إلى كفر دون كفر ، مع عدم الإشارة إلى هذا التوجيه في باب من أبوابه فلا يصح عدى إدخال هذا التحقيق في شرح تراجمه . ولعل المصنف رحمه الله تعالى إنما ترجم بكفر دون كفر نظراً إلى خصوص ألفاظ هذا الحديث ، ولما كان في الحديث الفعل الواحد مضافاً إلى الله ، والمعتبر صار الكفر مختلفاً ، وبوب بكفر دون كفر ، ولم يرد التأويل في مثل تلك الأحاديث ، ومثله يفعل المصنف رحمه الله تعالى في أبوابه ويضع التراجم نظراً إلى خصوص الألفاظ أيضاً ، والمصنف رحمه الله تعالى لا لو كره ، ورفعة عمله لا يزيد لاجلنا حرماً ويتكلم على قدر عمله فيوجب تحييراً للمحققين واعتراضاً للقاصرين ، ولم يؤد أحد حق تراجمه إلى يومنا هذا وهي كالأحاجي بعد ، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً قوله « رأيت النار » وفي الحديث الآخر « إن لكل رجل من أهل الجنة أمراً » ، فدل على كثرتهم في الجنة ، وقد عجز الحافظ عن جوابه . والجواب عندي : أن هاتين من الحور العين كما في البخاري ص ٤٦١-ج ٥ عن أنى هريرة لكل امرئ زوجان من الحور العين ، وأيضاً الأكثرية عدم مشاهدته إذ ذاك ولا يسحب على مجموع الزمان ، والوجه كثرة العيبة والأمن

فيهن وكن النساء إذ ذاك حديث عهد بالجاهلية وكثرة الغيبة واللعن فيهن أمر معلوم فزأمن أكثر أهل النار، ولهذا لا يلزم من ذلك كثرتهم بعد ما دبرهن أدب الاسلام؛ فانهم يكن أرق قلوبا يتأثرن بالسرعة، فكانا كن في الجاهلية أكثر لئلا صرن في الاسلام أبعد عنه، والله تعالى أعلم. والحافظ رحمه الله تعالى لما ذهل عن هذا اللفظ تحير في الجواب، ولم يأت بما يميز القشر عن اللباب.

### باب المعاصي من أمر الجاهلية الخ

والمراد من المعاصي هي الكبائر أما الصغائر فأمرها من برحمة الله فان الحسنات يذهبن السيئات « ولا يكفر صاحبها » أي عند الجمهور فانهم قالوا: إن مرتكب الكبيرة ليس بكافر مادام يكون جازما بالشهادتين، ومقرأ بهما، خلافا للمعتزلة فانهم قالوا: بالمنزلة بين المنزلتين أقول: قوله ولا يكفر صاحبها على تقدير تحقيقه « كفر دون كفر » مشكل؛ فان موجه أن يجوز إطلاق الكفر ولا يتأخر عنه، والجواب عندي: على تقدير التسليم أن مراده الإيذان بعدم إكفار صاحب المعصية من جانب، والاعتصام به على المواضع التي ورد بها الشرع فأينما حكم القرآن، والحديث، على أمر بكونه كفراً ألك جاز إطلاق الكفر عليه على طريق كفر دون كفر، وإلا فلا يسوغ لك إطلاق الكفر عليه. وهذا كحذر الشريعة عن اللعن فلا يسوغ لاحد أن يلعن أحداً من عند نفسه. ووجه الإشارة أنه جاء بلفظ المضارع فعناه لا يكفر في المستقبل، أما الإطلاق الذي مضى من جانب الشرع فهو ماض والمنع في المستقبل مخافة شيوعه في المحل وغير المحل، وعندي شرح آخر أيضاً: وهو أنه لا يكفر صاحبها لأن المتبادر من إطلاق الكفر هو كفر الخلود فيمنع عن إطلاقه دفعا لهذا التوهم. وله شرح ثالث أيضاً: وهو يبنى على ما أخرجه الهيثمي في (الزوائد) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه عد عدة أشياء ثم قال ويقال بتركه « به كفر ولا يقال إنه كافر » ونحوه رأيت عن علي رضي الله تعالى عنه ولكن في إسناده راو كذاب وعن الدارمي (١) أيضاً مثله حيث قال: يقال به كفر، ولا يقال إنه كافر، قلت: إنه لا يسمى كافراً لأن إطلاق اسم الفاعل

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى: وكان الدارمي في طبقة البخاري رحمه الله تعالى وكان أسن منه ولذا نجد الثلاثيات عنده أزيد من البخاري، وكنيته أبو محمد ولم يكن البخاري رحمه الله تعالى يشد شعراً، فلما توفي الدارمي أشد شعراً على وفاته وعند محمد بن الحسن رحمه الله تعالى توجد الثلاثيات أيضاً وفي تقرير الفاضل عبد العزيز أن الثلاثيات لمحمد رحمه الله تعالى قد جمعها عالم ببلدة الكشمير وكانت عند شيخنا رحمه الله تعالى أيضاً.

على من صدر عنه الفعل مرة ولم يتكرر ليس باطيف في العرف ، وإن جاز عقلا ، نعم إذا تكرر وصار صفة له لطف إطلاقه ، ولذا يقال : إن الفعل للواقعة فن ضرب مرة يقال : إنه ضرب ولا يقال : فلان ضارب ، وفلان سارق وفلان زان ، إذا لم يتكرره ذلك الفعل ، فإن قلت : إن القرآن لم يقل به كفر بل أطلق لفظ الكافر في قوله «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» قلت : هذا إطلاق على الطائفة لاعتلى الشخص وكلامنا في الشخص دون الطائفة ، فإنه يجوز أن يقال : لعنة الله على الكاذبين بخلاف لعنة الله عليك ، وإن كان كاذبا . ويمكن أن يكون المصنف رحمه الله تعالى أراد منه بيان المسألة فقط بأنه لا يكفر المعاصي ، ولم يكن أراد شرح الأحاديث التي ورد فيها إطلاق الكفر على المعاصي ، وتأويلها بكفر دون كفر ، ويحتمل أن يكون أراد من قوله كفر دون كفر : إفاضة التشكيك فيه ، وأراد من المعاصي غير ما أطلق عليه الكفر ، والمقصود أن ما أطلق عليه الكفر في الشرع فقد اندرج في باب كفر دون كفر ، وأما المعاصي من غير هذا النوع فلا يطلق عليه الكفر ولا يكفر صاحبها لهذا النوع ، ولذا أخرج تحت هذا الباب حديث « إنك امرؤ فيك جاهلية » ولم يفرج نحو قتاله كفر ، وأخرج في الباب الأول حديث كفران العشير ليجي إطلاق الكفر فيه ، فيقال في أمثال تلك المعاصي فيك جاهلية ، ولا يقال : فيك كفر ، ومن ارتكب القتل والعياذ بالله يقال له « به كفر » هذا كله على ما شرحوا به . وأما الفرض منه على ما قررت مراده فالصنع بعدم إطلاق الكفر على المصيبة والتصریح بأنه لم يرد من الباب السابق أن الكفر عرض عريض ولو كان ذهب إليه لجوز ذلك ! الإطلاق ، فكانه احتراص منه وتصریح بعدم إطلاق الكفر من ارتكاب المصيبة ، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال . قوله تعالى « وينفر مادون ذلك لمن يشاء » وهذه الآية نص لاهل السنة والجماعة وتأول فيها الزمخشري . والشرك أخص من الكفر لأنه الكفر مع عبادة الغير ، فهو أغلظ أنواعه ، فانكار الرسالة كفر ، وليس بشرك ، وإنما ذكر فيها الشرك خاصة والله أعلم لأن أكثرهم كانوا يشركون في العبادة فردت الآية ناعية عليهم ، وإنما المراد الكفر (١) مطلقا . ثم استشهد المصنف رحمه الله تعالى من آية أخرى

(١) ووجدت في تقرير الفاضل عبد القدير فيما ضبطه من كلام الشيخ رحمه الله تعالى جوابين آخرين وتعرّبهما على ما فهمت أن الأولى بحال القرآن البحث عن أسباب الشيء لا عن نفسه ، والشرك سبب من أسباب الكفر والكفر حكمه ينفرع عليه فاستحسن التعرض للشرك دون الكفر ، والجواب الثاني أن عدم مغفرة الكافر الغير المشرك واضح فإنه إما بانكاره بوجود الله سبحانه وتعالى وعدم مغفرته ظاهر ، أو بانكار رسوله المناوأة والمعاداة بنى منصب من الحكومة معاداة من الحكومة فسها فابغاوة مع الرسول أيضا يفرض إلى البغاوة مع الرب عز اسمه ، وليس جزاء الباغي إلا الهلاك فنكره أيضا هلاكه على ظاهر

وفيه أيضاً إطلاق المؤمن على العاصي ، لأن الاقتتال معصية خير أنه يوجب أن يكون اقتتالهم المذكور في الآية كبيرة ليثبت إطلاق الكفر عليها ، حتى يلزم صحة إطلاق المؤمن على من فيه كفر دون كفر قلت : إما أراد المصنف رحمه الله تعالى في هذا الباب إطلاق المؤمن على من فيه جاهلية ، ولا ريب في كون الاقتتال من أمور الجاهلية ، وحينئذ لا حاجة إلى جعل هذا الاقتتال كبيرة .

قوله « وعليه حلة » فيه مساعاة من الراوى لأن الحلة اسم للثوبين من جنس ولم يكن عليه ثوبان من جنس ، لما عند المصنف رحمه الله تعالى في الأدب بلفظه رأيت عليه برداً « وعلى غلامه برداً فقلت لو أخذت هذا فلبسته كانت حلة » ، ولابي داود فقال القوم : يا أبا ذر لم أخذت الذى على غلامك فجعلته مع الذى عليك لكانت حلة ، ثم أجابه أبو ذر بحكاية القصة التى كانت سبباً لذلك ، ولعظ الحديث وإن اقتضى المساواة دون المساواة ، لكنه حمله على المساواة تشديداً على نفسه . وههنا دقيقة أخرى سند كرهاان شاء الله تعالى في موضع آخر ( سائيت رجلاً ) والرجل هو عمار بن ياسر رضى الله تعالى عنه كان يظن فيه أن أمه ( سمية ) أمة والحق أهلها لم تكن أمة بل اتخذت أمة بالقهر ، وفى ( الفتح ) أنه بلال ، وأعلم أنه قال أرباب التصانيف : إن سب الصحابة رضى الله عنهم فسق ، وقال بعضهم : إن سب الشيخين كفر ، والمحقق أن سب الصحابة رضى الله عنهم كلهم أو أكثرهم كفر ، وسب صحابي واحد أو اثنين نسق ، وسب أحدهما الآخر ليس بكفر ، فانه يكون لداعية ، لا لمجرد تبريد الغيظ بخلاف سب من بعدهم إياهم ، فانه ليس بسب صحيح ، بل لمجرد تبريد الغيظ ، فاهم قد انقطعوا عن الدنيا ، ولم يبق لهم معاملة مع الناس فلا يقع من يقع فيهم إلا لأجل العظ منهم ، ثم إهم احتلوا في إكفار الروافض ، ولم يكفرهم ابن عابدين رضى الله عنه وأكفرهم الشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى ، وقال إن من لم يكفرهم لم يدر عقائدهم ، ثم حصل في المسئلة وبه أفى والله أعلم .

الأمر ، نعم الاشتكال فيمن أقر بربه ثم جعل يدعو له ندأ في ذاته أو صفاته فهل تاله المغفرة أولاً ؟ فنه على أنه أيضاً كأخوين إسمات عليه . وبالجملة كان الغموض في مققرة الممر المشترك وإذا وقع التعرض له خاصة . وهالك جواب آخر للشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى في تفسيره ، ولا يعلق بالقلب ولا ثقة بالنسخة أيضاً غير أن المولى رضى الله عنه قال إن نسخة من تفسيره بلغت الياء من حيدر آباد فطعناها والشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى معاصر لأن عابدين الشامى ولكنه أقفه منه دندى ، ومراد البخارى رحمه الله تعالى أن الكفر لما كان غير معفو وما دون الشرك معفو لزم أنه ليس بكفر ولا يطلق عليه الكفر انتهى ما نقله في تقريره .

( قوله لَانصر هذا الرجل ) وهو على رضى الله عنه قوله « القاتل والمقتول في النار » ومع هذا أقول يمكن أن يكون بينهما فرقا من جهة مباشرة القتل من جانب وعدم المباشرة من جانب آخر ، وإن كانا في النار ، وعرض هذا الحديث في واقعة على رضى الله عنه ، ومعاوية رضى الله عنه ، في غير ، محله فإن الحديث فيمن قاتل على الظلم والجور ، وأما على رضى الله عنه فكان على الحق وأما معاوية رضى الله عنه فكان أيضاً على الحق عنده ، ولذا كان أكثر الصحابة رضى الله عنهم مع على رضى الله عنه ، ولا أعلم أحداً من الأنصار تخلف عنه . غير أن المهاجرين اختلفوا فتردد بعضهم ، وسكت بعضهم ، كابن عمر رضى الله عنه ، ودخل بعضهم مع معاوية رضى الله عنه ثم إن العقل يكاد يعجز عن إدراك ما كان في صدورهم من تقوى الله حيث كان على رضى الله عنه يقول في ابن عمر رضى الله عنه لله دره ، وكان ابن عمر رضى الله عنه حين وفاته يبكى على تأخره عنه ، لما تبين له الحق ، ولا ينقل عنهما أن يكون أحدهما طعن على الآخر ، ولو كان الأمر كما هو الآن لصارا عدوين يعتاب أحدهما الآخر ويقع فيه والعياذ بالله ثم هذا لا يناقض قوله « السيف محم للذنوب » وهو أيضاً حديث قوى لأن مورده فيما لم يرد المقتول قتل صاحبه ، بخلاف هذا الحديث وإذا صح أن السيف محم أى يمحو الذنوب ، ظهر شرح آخر لقوله تعالى « إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار » وهو أن المراد من قوله « أن تبوء بإثمي » محو عنه من أجل سيفه ، وحاصله أى أرضى أن تكون من أصحاب النار بإثمك ، وينمحي أثمي من سيفك لأن السيف محم ، فكأنه إذا أنمحي عندأثمه من سيفه ، ومن فعله ، فكأنه باء به ورجع بإثمه ، وذهب به معه لايمنى أنه طرح عليه ليخالف قوله تعالى « لاتزر وازرة وزر أخرى » ، فالأمانل حل وزر نفسه ، ولكنه محى عن المقتول ذنوبه أيضاً فكأنه ذهب بذنوبه معه ، وإن لم يحملها على نفسه . والحاصل : أن قوله تعالى أن تبوء بإثمي وإثمك ، إنما هو بطريق محو الأثم عن المقتول لاجمله على نفسه ، وإما ذكر هكذا في التعبير تهويلا ، والمراد ماقلنا ، والقربة عليه مايننا أعنى حديث المحو وقد مر بعض الكلام في حديث هرقل تحت قوله عليك أثم اليريسين : وقد شرحت هناك أن المراد منه أثم إهلاك اليريسين عليك ، أما أثم كفرهم فليهم .

### باب ظلم دون ظلم

والكلام فيه كالكلام في الدرجة السابقة أى كفر دون كفر فقال الشارحون : معناه إن في الظلم أيضاً مراتب كالسكر ، بدون عتدم بمعنى « أقرب » . وأقول : معناه أن ظلما



مغاير لظلم فدون عندى بمعنى « غير » وهذا حديث مرفوع فى الخارج . ومن عادة المصنف رحمه الله تعالى أن الحديث إذا لم يكن على شرطه ويكون مثبتاً لمقصوده لأنه يضعه فى الترجمة . قوله « فأنزل الله إن الشك لظلم عظيم » ظاهر هذه الرواية أن نزولها على السؤال المذكور هنا ، وفى رواية أخرى فى جواب قولهم : « أينالم يظلم » ألا تسمعون إلى قول لقمان : إن الشك لظلم عظيم ، وظاهره أن تلك الآية قد كانت نزلت من قبل ، وكان الصحابة رضى الله تعالى عنهم يعلمونها ، قال (الحافظ) رحمه الله تعالى فى جوابه إن الآية نزلت فى هذه القصة ثم استشهد بها النبي صلى الله عليه وسلم أيضا وبه تلتم الروايتان ، ثم إنهم اختلفوا فى محصل السؤال ، والجواب ، فقال ( الخطاين ) رحمه الله تعالى كان الشك عند الصحابة أكبر من أن يلقب بالظلم ، فحملوا الظلم على ما عدها من المعاصى ، ولذا قالوا أينالم يظلم ، وبين لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنه عام للكفر ، وغيره من المعاصى ، وإن كان المراد منه هنا كفر الخلود فقط ، وقال (الحافظ) رحمه الله تعالى بل إنهم حملوا الظلم على الأعم من الشك ، فادونه ، وخصه النبي صلى الله عليه وسلم بالشك . فحاصل جواب النبي صلى الله عليه وسلم على شرح الخطاين تعميم الظلم لكفر الخلود وغيره ، وعلى شرح (الحافظ) تخصيصه به أى أنكم زعمتم أنه عام للكفر والمعاصى مع أنه خاص بالظلم الذى ليس بعده ظلم . أقول : ومنشأ شرح الحافظ رحمه الله تعالى ترجمة (المصنف) رحمه الله تعالى فانه عم الظلم وجعله ظلما دون ظلم يمكن إطلاقه على الكفر والمعاصى سواء بسواء ، وتقام فيه المراتب ، لحمل الحافظ رحمه الله الحديث أيضا على العموم ، ليكون ألصق بالترجمة . وعندى ما اختاره الخطاين رحمه الله تعالى أظهر لأنه يبنى على حمل كلامهم على ما هو المعروف بينهم بخلاف شرح الحافظ رحمه الله تعالى وذلك لأن المعروف فى معنى الشك . والكفر ، عديم كان هو لفظ الكفر ، والشك . بخلاف الظلم فانه لم يكن عديم معروفا فى الشك والكفر ، بل فى سائر المعاصى . فعلى هذا حمل الظلم على ما وراء الكفر حمل على ما كان المعروف المتعارف عندهم ، ويلزم على شرح الحافظ حمله على غير المتعارف عندهم ، فان الظلم لم يكن عديم معروفا فى الكفر فهو حمل على غير المعارف أما مناسيته بالترجمة فبان الصحابة رضى الله تعالى عنه لما فهموا من الظلم غير الشك ، وأطاق النبي صلى الله عليه وسلم الظلم على الشك أيضا ، ثبت إطلاق الظلم على كفر الخلود وغيره . وثبت منه ترجمة ظلم دون ظلم على هذا التقدير أيضا . فان قلت : إذا كان الظلم متبوعا عديم معاصيا للكفر . والمشهور فى الشك والكفر كان لفظا هما دون الظلم . فنأين أراد النبي صلى الله عليه وسلم منه الشك ؟ قلت : إذا كان الله هو المتكلم والرسول هو الشارع : فلا سؤال ، ولا جواب . وقال قائل إنه أخذ التنوين

التعظيم والظلم العظيم هو الشرك ، قال تعالى «إن الشرك أظلم عظيم» وقال آخر إن اللبس يقتضي اتحاد المحل ، فإن الشيء لا يختلط مع شيء آخر عند تغاير المحل ، ولما كان محل الإيمان هو القلب فلا يختلط معه غير الكفر لأن ما ورأه من الأفعال محلها الجوارح دون القلب ، فلا لبس معها ، وحينئذ لو كان المراد من الظلم غير الكفر من المعاصي لمأصح قوله «ولم يلبسوا إيمانهم» فإن قلت : إن الإيمان والكفر ضدان فكيف يتحد محلها ؛ فلا يحصل اللبس وأجاب عنه شيخنا الشيخ محمود حسن رحمه الله : أن الكفر وإن لم يختلط مع الإيمان حقيقة ، إلا أنه يمكن أن يلتبس معه في القلب ، والالتباس غير الاختلاط لأن في الاختلاط يكون الجمع حقيقة وفي الالتباس لا يكون الجمع حقيقة ، بل توهم الجمع شبهة (١) ثم رأيت في كلام السبكي : أن تفسير النبي صلى الله عليه وسلم بالشرك مأخوذ من قوله ولم يلبسوا كما مر عن شيخنا وعندى يمكن : أن تكون هذه الترجمة مأخوذة من مجموع قوله تعالى «ظلمات بعضها فوق بعض» والحديث النبوى «الظلم ظلمات يوم القيامة» ، حيث جعل الظلم في الدنيا ظلمات يوم القيامة ، والظلمات تفوق بعضها على بعض ، ثبت ظلم دون ظلم ، فالمنصف رحمه الله لعلة نظر إلى هذه وتجمع بظلم دون ظلم ، أما الاختلاط واللبس فانه وان احتاج إلى اتحاد المحل لكنه يكفي له اتحاد الشخص أيضاً وعلى هذا يصح اختلاط الإيمان مع المعاصي ، مع كونها على الجوارح ، والإيمان في القلب . فإن محلها هو ذلك الرجل بعينه ، وهو واحد وإيجاد تمايز المحل في الشخص الواحد بأنه القلب للإيمان والجوارح ، للمعاصي ، نظر منطقي وهو بمنزلة عن نظر أهل العرف ، ثم أعلم أنه يعلم من ميثاق البخارى : أن قوله «إن الشرك لظلم عظيم» نزل بعد قوله «والذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» الخ مع أن الأمر على العكس ، والجواب أنه أراد بتلاوته دفع الاستبعاد ، وتفريج همهم ، وعبره الراوى بالزول كما تلا أبو بكر رضى الله تعالى عنه قوله تعالى وما محمد إلا رسول الخ ، في خطبة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم تسلياً لهم ودفعاً لاستبعادهم . فقال قائل منهم كأنها نزلت الآن ، وانكشف عنهم ما رآهم فهذا توسع في البيان لا غير .

(١) قلت . هذا غاية تحرير الكلام ولم أجد لايضاحه غير هذه الألفاظ وهو واضح في الهدية بلا تحتمل فان معناه (رنا) لا (لنا) ومن كان يعرف اللغة يعرف الفرق بينهما هذا ما عدى وتقريره على ما عد العاضل عبد القدير في تقريره في الهندية عن الشيخ محمد قاسم التاتوتوى رحمه الله تعالى أن النبي صلى الله عليه وسلم حل الظلم على معنى الشرك بقرينة اللبس فان الأعمال محلها الجوارح ، فلا لبس الإيمان معها لاستدعائه اتحاد المحل ثم رآه الشيخ رحمه الله تعالى في (عروس الأفراح) عن السبكي عن والده ان قرية حمله عليه هي اللبس والله تعالى أعلم .

## باب علامة النفاق

لما قدم تفاوت المراتب في الكفر عقبه بكون النفاق أيضاً كذلك ، ولا اشكال فيه على تحقيق الحافظ ( ابن تيمية ) رحمه الله فانه يمكن أن توجد في المؤمن خصائل النفاق ، بل خصائل الكفر نعم يشكل على الجمهور فان هذه الأشياء إذا كانت علامات على النفاق أوجب وجودها سلب اسم الايمان عن تحققت فيها فأجاب عنه بعضهم بأنها كانت علامات للنفاقين في عهده صلى الله عليه وسلم خاصة . وأقول : العلامة غير العلة فهذه علامات ، وأمارات للنفاق ، وهي تتقدم على وجود الشيء فيكون النفاق سابقاً عليها ، وتلك علامات عليه فن تحققت فيه هذه لا يحكم عليه بالنفاق . لأن تحقق العلامة لا يستلزم تحقق العلم عليه ، بل يقال فيه خصلة من النفاق ولأن قيام المبدأ لا يوجب إطلاق المشتق عند الأدباء ، فلم يستاد به حتى يصير له كالمعلم كافر . وبعضهم قسم النفاق : إلى عملي واعتقادي كما فعله البيضاوي في شرح مصابيح السنة قلت دعه ، فان النفاق أمر واحد وهو العمل بخلاف الاعتقاد والاعتقاد بخلاف العمل ، أما الأول فكالمنافقين (١) في زمنه صلى الله عليه وسلم فانهم كانوا يعملون أعمال المسلمين ، مع أن باطنهم كان مملواً ظلمة وكفرأ ، وأما الثاني فكما ترى اليوم كثيراً من المسلمين ، والمصوم من عصمه الله قوله « حتى يدعها » وإنما زادها لأنه إذا ترك هذه الخصائل حتى خرج عنها وخرجت عنه لا يبقى عليه حكم النفاق كما في تمثيل إيمان الزاني أنه يصير كالظلة حين يزني فإذا فرغ عنه رجع إليه . ثم إن قوله « إذا حدث كذب » يتحقق فيها قال أو فعل شيئاً في الماضي ، لحكي عنه بخلافه ، وقوله : « إذا وعد أخلف » يكون في المستقبل . وفيه أن الاخلاف نوع آخر غير الكذب ، وإن كان أهل العرف يعدونهما واحداً ، وإنما كانت هذه علامة على النفاق ، لأن الظاهر من حال المؤمن أن يضرب عن الواقع كما هو في نفس الأمر ، وهكذا الأليق بحاله أن يوفي بما وعد ويظهر الحق عند الخصومة لكنه خالف الظاهر فاذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا خاصم فجر ولم يظهر الحق فكان كذبي الوجهين باطنه غير ظاهره ، فصلحت تلك الصفات لكونها علائم على النفاق ، والفرق بين الوعد والعهد : أن الوعد يكون من طرف ، والعهد من طرفين ، وفي خلف الوعد عندنا ، قولان : الأول أنه مكروه كراهة تحريم ، والثاني كراهة تنزيه ، هكذا نقله النووي رحمه الله تعالى قلت (٢) بل الأمر عندي أن يقسم على الأحوال : فان أراد الاخلاف عند الوعد كره تحريماً ،

(١) واعلم ان البيضاوي لم يصف كتابه على طور المحدثين بل أخذ كثيراً من الكشف وصاحب الكشف يأتي في كتابه الفائق بالموضوعات أيضاً فاعلمه — هكذا في تقرير الفاضل عبد العزيز الكامل مقوري (٢) ويؤيده ما في المشكاة في باب الوعد عن زيد بن أرقم مرفوعاً قال : إذا وعد الرجل أخاه ومن نيته أن يفي له فلم يفي له ولم يجيء للبيداء فلا إثم عليه رواه أبو داود والترمذي .

وإن أراد الإنجاز ثم منعه مانع لا يكون مكروها ، والمهد يقابله القدر ، والفجور معناه أن لا يتمالك نفسه عند الخصومة ، وينزل إلى السباب ( يعنى ابنى آتى مين نه رهى أوركالى كلوج برآر آوى ) .

تنبيه قوله « من كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق » يدل صراحة على تحقيق الحافظ ابن تيمية من أنه يوجد في المسلم أشياء الكفر .

### باب قيام ليلة القدر

واعلم أى متردد فى معنى القيام أنه مأخوذ من القيام فى الصلاة أو أنه مقابل للنوم فقط ، وعلى الأول معنى قوله « من يتم » أى من يصلى ليلة القدر فله كذا . وإن كان مأخوذاً من الثانى فعناه : من أحيا ليلة القدر فقط سواء كان بالصلاة أو الاذكار ، أو لم يتم فله كذا كلفظ الوقوف فى « عرفات » فانه لا يشترط فيها القيام وإن كان مستحبا ، وكذا أتردد فى قوله تعالى « قم الليل إلا قليلا » ان المأمور به هو القيام للصلاة ، أو إحياء الليل ، واختار المفسرون أنه القيام إلى الصلاة فان كان الامر كما قال المفسرون فالمقصود من الامر بالقيام هو الصلاة ويكون المقصود منه القراءة كما يستفاد من قوله « ورتل القرآن ترتيلا » وإن كان المراد به مطلق القيام فالمقصود هو القرآن ، سواء كان فى ضمن الصلاة أو غيرها . ومن هنا أتردد فى النسخ أيضاً أنه فى القيام فقط . والقرآن باق إلى الآن أو فى تطويله مع بقاء نفس القيام ، والمقصود هو قراءة القرآن فى ضمن الصلاة .

### فائدة مهمة فى معنى الاحتساب

قوله : « إيمانا واحتسابا » واعلم أن الاحتساب كثيراً ما يستعمل فى الأحاديث . فاعلم أن اشتراط الإيمان ظاهر فانه لا عرة بالعبادات بدون الإيمان ، أما الاحتساب فهو مرتبة علم العلم واستحضار النية وعدم الذهول عنها واستشعار القلب بها ، فانا وجدناه بعد التبع مذكورا فى مواضع ، أما فى مواضع الذهول ، إذا يذهل عنها ذاهل فيوجه الشارع هناك إلى الاحتساب كما فى المصائب السماوية فانه لا أحد يرجو فيها الثواب لعدم دخله واختياره فيها ، فهذا محل التنبيه ليحصل له الأجر ، ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن مات ولدها المتصبر ولتحتسب فان الموت أمر سماوى مضى عليها كما يمضى على سائر الناس ، وربما يمكن أن لا يتوجه الذهن فيه إلى أجره فكان موضع ذهول ، فنه على أنه وإن كان أمراً سماوياً إلا أنه توفر لها الأجر إن تصبر ، وتحتسب ، أو فى مواضع المشقة ، والمجاهدة كقيام الليل فيذهل فيه عن النية أيضاً من جهة أخرى ، لأن ما فيه من حل المشاق

وإعجاب النفس ، ومقاساة الأحزان ، يمدد المرء طاعة بنفسه ، ولا يرى فيه جهة غير تلك الجهة على نقائص المصائب السبابة ، فانه لا يرى فيها جهة الطاعة فوجه الشارع ههنا أيضا إلى توفير النية ليزداد أجراً ، أو في موضع يعده الرجل خفيفاً غير موجب لأجر كما في الاتفاق على الأهل والمجيء من البعد للصلاة ، فإن الأول واجب عليه طبعاً وعرفاً ، والثاني وسيلة ، فالمراد منه توفير النية . واستحضارها ، وإشعار القلب بها في تلك المواضع ، فهو مرتبة علم العلم ، دون العلم ، وقد مر منى أنه لا حاجة لإحراز مطلق الأجر إلى نية زائدة على ماتكون في الأفعال الاختيارية ، بل تكفى منها ما يكون قليل الأفعال الاختيارية نعم لابد من انتفاء النية الفاسدة ، وبعده لا تنجب عليه نية أخرى لتحصيل الثواب ، وهذا الشرح أخذته من حديث (مسند أحمد) ومن هم بحسنة كتب له عشر حسنات إذا أشعر به قلبه وحرص الخ « فهذا هو الاحتساب عندى أى إشعار القلب ، وهو أمر زائد على نفس النية ، فالتوبة وإن كانت كافية لإحراز الأجر إلا أن في الاحتساب معنى ليس فيها (۱)

## باب الجهاد من الإيمان

قوله « إيمان في تصديق الخ » وهذا تنوين في المسند إليه ، فلا تخلو عن فائدة ، وإنما الخلاف في تنوين المسند ، كما مر تفهيد التبعيض ، وتدل على أن إيماناً دون إيمان « وتصديق برسوله » إن كان بأو العاطف ، فالغرض أنه لا فرق بين الإيمان ، والتصديق ههنا ، إلا باعتبار المتعلق ، وهو الله في الإيمان ، والرسول في التصديق ، بخلاف ما إذا كان بالواو العاطف ، قال الشيخ الأشعري : إن التصديق كلام نفسي ، وهو قوى أيضاً لأن الشريعة جعلت غاية القتال : قول لا إله إلا الله فقال صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » فجعل قول تلك الكلمة إيماناً ومبدأ القول ، هو الكلام النفسى ، والمراد منه قول النفس ، فإذا قال النفس بتلك الكلمة تبعه اللسان ، وأقربها ، وقد مر تفصيله من قبل « من أجر أو غنيمة » قيل إن أو لا يناسب ههنا فإنها للترديد بين الأمرين ، ولا ترديد ههنا ، فإن المجاهد لا يخلو عن الأجر بحال . قال القرطبي : إن الكلام في الأصل كان هكذا من أجر فقط ، أو أجر وغنيمة ، وكان فيه تكرار ، لحذف الأجر من المملوف ، فصار من أجر أو غنيمة ، والاختصار في مثل

(۱) قلت ويتوهم من بعض الالفاظ دخول قسم في قسم آخر وإنما لم نهم بتمييزه في التعبير لوضوح المراد فليكن بالتأمل في الامثلة ليتبين لك تباين المراد .

هذه المواضع شائع لأن حصول الأجر معلوم ، ومفروغ عنه . فصار ذكره حشواً لحذفه اعتماداً على فهم السامع ، ونظيره ما قرره الطحاوى رحمه الله تعالى في قوله ﷺ : « إما أن تصلى معي ، وإما أن تحذف عن قومك » ، فإن التقابل في الظاهر غير مستقيم ، وسيجيء الكلام فيه في موضعه إن شاء الله تعالى . أقول : والذي ظهر لي أنه يكفي لاستعمال أو العاطف تباين الحقيقتين فقط ، وإن اجتماع في الخارج ، فلا يشترط فيها المناقاة بحسب الخارج ، وعلى هذا فاستعمال أو بين التابع والمتبوع لإفادة أن هذا أمر وهذا أمر آخر كما في الحديث من أجر أو غنيمة ، فإن النعمة تابعة للأجر ، ولما كان الأجر مغايراً للنعمة صح استعمال أو ، وهكذا قلت في قوله تعالى : « أو كسبت في إيمانها خيراً » استدلل به الزمخشري على أن الإيمان بدون الأعمال غير منج وقال تقدير الآية هكذا : لا تنفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو آمنت ولم تكسب في إيمانها خيراً لتصح المعادلة ، وهذا صريح في أن الإيمان بدون كسب الخير غير منج ، وهو مذهب المعتزلة ، وأجاب عنه ابن الحاجب في أماليه وأبو البقاء في كلياته ، والشيخ ناصر الدين في حاشية الكشاف ، وكذا الطيبي في حاشية الكشاف ، وابن هشام في المغني ، وكلام الطيبي أجود من الكل . والذي عندي هو أن أوليست لبيان التنافي بين المعاديين بل جئ بها لإفادة أن الإيمان شيء آخر والكسب شيء آخر وحاصل المغني في الكسب والإيمان جميعاً ، أي لا تنفع الإيمان نفس لم تكن آمنت ولم تكسب في إيمانها خيراً فانتفاء النجاة ليست بانتفاء الكسب مع وجود الإيمان . بل لا انتفاء الإيمان وكسب الأعمال جميعاً . ولا نزاع فيه فإن سمحت به فريحتك بقوله فاقبله وإلا ففأنك وستقررهما بأبسط منه فيما سيأتي فانتظره .

### باب الدين يسر

يريد : أن الإيمان بعد كونه كاملاً بجميع أجزائه ينقسم : إلى اليسر ، واليسر ، ومع هذا هو إيمان فصار كالكلّي المتكرر بالنوع .

« الخفيفة » وإعاً أن القرآن جعل اليهودية . والنصرانية ، مقابلاً للحنيفة ، قال تعالى وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً « فالقرآن يذم اليهودية ، والنصرانية ، ويمدح الحنيفية ، ولا يدري وجه فأنهما أيضاً من الأديان السماوية ، نعم لو كانت النعمة على المتبعين لما كان فيه إشكالاً إلا أنها على « هذه الأديان » فالوجه عندي : أن اليهودية والنصرانية في الأصل ألقاب لا تباع بالتوراة ، والإنجيل ، ولما حرفوهما وبلوا كلام الله من بعدهم اعقلوه ، واشتروا به ثمناً قليلاً ، وبأوا بنصب من الله ، صارت اليهودية ، والنصرانية ، ألقاباً لا تباع بالتوراة المحرفة :

والانجيل المحرف الذى فى أيديهم ، فذمه القرآن ، وقابل بينهما وبين الخيفية ، لهذا والخيف فى الأصل لقب لإبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وهو الأصل فى هذه القلب ، وسائر الناس فيه تبع له لأنه كان مبعوثاً إلى الكفار ، بخلاف موسى ، وعيسى عليهما الصلاة والسلام فانهما كانا مبعوثين إلى بنى إسرائيل ، وهم مسلمون نسباً فلم يلقبا به ، وإن كان حنيفين قطعاً ، قالوا : الخنيف هو المائل عن الأديان الباطلة إلى دين الحق سمي به إبراهيم عليه الصلاة والسلام لميله عن الباطل إلى الحق . قلت : الخنيف هو الذاهب إلى الدين الحق بدون التفات منه إلى الجوانب والأطراف وإليه أشار الشيخ فريد الدين العطار

[ از يکی کو وزد وئی یکسوی باش \* يك دل ويك قبله ويك روى باش ]

وقد أمر الله جميع الناس بالخيفية فقال : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء » ثم رأيت فى الملل والنحل : أن الخنيف مقابل للصابي ، ويعلم منه أن الخنيف هو المعترف بالنبوة والصابي هو المنكر بالنبوة ، ومر عليه المحافظ بن تيمية رحمه الله تعالى فى مواضع ، ولم يكتب شيئاً شافياً ، وقال : إن قوم نمرود كان صابئاً ، وكان فيهم الفلسفة ، ومن هؤلاء تعلمه الفارابى ، ثم مر على تلك الآية : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ولما لم يدرك حقيقة الصابئين غلط فى تفسيرها ففسر قوله « من آمن بالله واليوم الآخر الخ بالصابئين الذين كانوا مؤمنين ، وزعم أن اليهود والنصارى كما أنهم كانوا مؤمنين فى زمنهم مع بقائهم على اليهودية ، والنصرانية كذلك الصابئون أيضاً كانوا مؤمنين فى زمانهم ، مع بقائهم على الصابئية مع أنهم لم يؤمنوا قط فان فريقاً منهم كان يتدين بأول المبادئ على طريق الفلاسفة ، وفرقة أخرى كانت تعبد بالجنوم فى هياكلهم ، وأخرى كانت تحت الأصنام وتعبد بها صرح به فى روح المعانى والجصاص فى أحكام القرآن وقد بحث العلماء عن شئون الصابئية وأحسن من بحث عنهم هو الامام أبو بكر الجصاص تكلم عنهم فى ثلاثة مواضع من تفسيره أحكام القرآن كلاماً جيداً شافياً محققاً وكذا ابن التميمى فى الفهرست فليراجع (١) وظنى : أنهم كانوا يعتقدون بمخترعاتهم ، وتسويلات

(١) قال الجصاص فى تفسير سحر أهل بابل : أنهم كانوا قوما صابئين يعبدون الكواكب السبعة ويسمونها آلهة ويعتقدون أن حوادث العالم كلها من أفعالها وهم مطعة لا يسترغون بالصانع الواحد المبدع للكواكب ، وجميع أجرام العالم وهم الذين يستحقون إلهيم ، إبراهيم خليله صلوات الله عليه فدعاهم إلى الله تعالى . . . وكان أهل بابل والعراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة إلى أيام يوراسب الذى تسميه العرب الضحاك . . . وكانت علوم أهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والبرمجيات ، وأحكام النجوم ،

شياطينهم وكان عندهم من أشياء النبوة أيضاً إلا أنهم لم يكونوا يتبعون نبياً خاصاً ، وقال بعضهم :

وكانوا يعبدون أوثاناً قد حملوها على السماء والكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلًا فيه صنمه ، ويتقربون إليها بضروب من الأفعال على حسب اعتقادهم موافقة ذلك الكوكب الذي يطلبون منه برعمهم فكل خير أو شر فن أراد شيئاً من الخير والصلاح ، برعمه يتقرب إليه بما يوافق المشتري من الدخن ، والرق والعقد ، والنفت عليها ، ومن طلب شيئاً من الشر والحرب والموت واليوار لغيره تقرب برعمه إلى زحل بما يوافق من ذلك إلى آخر ما بسطه من مزخرفاتهم وأباطهم كذا في أحكام القرآن ص ٤٣ ج ١ و ص ٤٤ ج ١ .

وقال في آخر باب تزوج الكتابيات .

قال أبو بكر : الصابئون الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت . . . فيهم أهل كتاب ، واتحالمهم في الأصل واحد أعني الذين بناحية حران ، والذين بناحية البطائح في سواد واسط ، وأصل اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة ، وعبادتها ، واتخاذها آلهة ، وهم عبدة الأوثان في الأصل إلا أنهم منذ ظهر الفرس على إقليم العراق وأذلوا عسكرة الصابئين وكانوا نبطاً لم يحسروا على عبادة الأوثان ظاهراً ، لأنهم منعوم من ذلك وكذلك الروم وأهل الشام والجزيرة كانوا صابئين فلما تصرف قسطنطين حملهم بالسيف على الدخول في النصرانية فبطلت عبادة الأوثان من ذلك الوقت ودخلوا في غمار النصراني في الظاهر وبقي كثير منهم على تلك النحلة مستخفين بعبادة الأوثان ، فلما ظهر الإسلام دخلوا في جملة النصراني ولم يميز المسلمون بينهم وبين النصراني إذ كانوا مستخفين بعبادة الأوثان كائناً لأصل الاعتقادهم أو كتم الناس الاعتقادهم ، ولهم أمور وحيل في صبيانهم إذا عقولاً في كتمان دينهم ، وعندهم أخذت الاسماعيلية كتمان المذهب وإلى مذهبهم انتهت دعوتهم ، وأصل الجميع اتخاذ الكواكب السبعة آلهة وعبادتها واتخاذها أصناماً على أسمائها لإخلاف بينهم في ذلك ، وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران وبين الذين بناحية البطائح في شيء من شرائعهم ، وليس فيهم أهل كتاب ، فالذي يفلب في ظني في قول أبي حنيفة في الصابئين أنه شاهد قوماً منهم أنهم يظهرون أنهم من النصراني وأنهم يقرءون الإنجيل ويتحللون دين المسيح تقية ، لأن كثيراً من الفقهاء لا يرون إقرار معتقدي مقامهم بالجزية ولا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ومن كان اعتقاده من الصابئين ما وصفتنا فلا خلاف بين الفقهاء أنهم ليسوا أهل كتاب وأنه لا توكل ذبايحهم ولا تنكح نسائهم انتهى ص ٣٢٨ ج ٢

وتعلم نحوه في باب أخذ الجزية من أهل الكتاب وروى في ذلك اختلافاً بين التابعين ص ٩١ ج ٣ وقد بسط ابن القيم في كتابه ( الفهرست ) في أحوالهم بما لا مزيد عليه . فذكر في الفن الأول من المقالة التاسعة معتقداتهم ، وصلواتهم ، وصيامهم ، وذبائحهم ، وسائر أحكام دينهم مفصلاً ، ثم ذكر حكاية أخرى في أمرهم فقال : قال أبو يوسف أبيض القطيعي النصراني في كتابه في الكشف عن مذاهب الخرائين المعروفين في عصرنا بالصابئة إن المأمون اجتاز في آخر أيامه بديار مصر ، يريد بلاد الروم لغزو فلقاه



إن المراد من «ومن آمن بالله» من يؤمن في المستقبل ، وإنما اضطروا إلى هذه التوجيهات لأن في ظاهر الآية تكراراً في قوله من آمن بالله لما مر ذكره في صدر الآية أيضاً ، والوجه عندي : أن من آمن الثاني استئناف للسلام السابق للفصل بينه وبين ما يترتب عليه ، فإن قوله «فلهم أجرهم عند ربهم» مرتبط مع قوله : إن الذين آمنوا . فأعيد بالاستئناف ليظهر الترتب ، ثم إنى رأيت في

الناس يدعون له وفيهم جماعة من الحرانيين وكان زعيم إذ ذاك لبس الآقية ، وشعورهم طويلة بوفرات كوفرة جد سنان بن ثابت . فأنكر المأمون زعيمهم وقال لهم : من أنتم من الذمة ؟ فقالوا : نحن الحرانية فقال أنصارى أنتم ؟ قالوا : لا ، قال : فيهم أنتم ؟ قالوا : لا ، قال : فموس أنتم ؟ قالوا : لا ، قال لهم أفلكم كتاب أم نبي ، فجمعوا في القول ، فقال لهم فأنتم إذا الزنادقة عبدة الأوثان ، وأصحاب الروس في أيام الرشيد والسي . وأنتم حلال دماؤكم ، لا ذمة لكم فقالوا نحن تؤدي العزبة . . . فاختاروا الآن أحد أمرين : إما أن نتحلوا دين الإسلام . أو ديناً من الأديان التي ذكرها الله في كتابه وإلا قتلناكم عن آخركم ، فاني قد انقضتكم إلى أن أرجع من سفرتي هذه فإن أنتم دخلتم في الإسلام أو في دين من هذه الأديان التي ذكرها الله في كتابه . وإلا أمرت بقتلكم واستصال شأقكم - ورحل المأمون يريد بلد الروم فغضبوا زعيمهم ، وحلقوا شعورهم ، وتركوا لبس الآقية وتنصر كثير منهم . ولبسوا زنايد ، وأسلم منهم طائفة وبقى منهم شذمة جالهم ، وجعلوا يحاؤون ، ويضطربون حتى اتدب لهم شيخ من أهل حران فقيه ، فقال لهم : قد وجدت لكم شيئاً تنجون به وتسلمون من القتل شملوا إليه مالا عظيماً من بيت مالهم . . .

فقال لهم : إذا رجع المأمون من سفره فقولوا له نحن الصابون فهذا اسم دين قد ذكره الله جل اسمه في القرآن فاحملوه فأنتم تنجون به . وقضى أن المأمون توفي في سفرته تلك بالزندون . . . وانتحلوا هذا اللاه . منذ ذلك الوقت لأنه لم يكن بحاراً وواحداً قد تم بسمون بالصابنة ، فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد أكثر من كان تنصر معهم ، ورجع إلى الحرانية وطولوا شعورهم حسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم . على أنهم صابرون ، ومنهم المسلمون من لبس الآقية لأنه من لبس أصحاب السلطان ، ومن أنهم منهم لا يهكم الارتداد خوفاً من أن يقتل ، فقاموا مستترين بالإسلام فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات ، ويحلبون الرشد لذكر مسلماً . والأبني حرانية وهذه كانت سبيل كل أهل ترعوز ، وسلسين ، والقرتين المشهورتين العظيمتين بالقرب من حران إلى منذ نحو عشرين سنة كان الشيوخ المعروفين بأبي زارة ، وأبي عروة ، علياً ، شجاع ، حران ، بالفقه والأدب بالمعروف . وسائر مشايخ أهل حران وحقباتهم احتسبوا عليهم ومعهم من أن يتزوجوا بنساء حرانيات ، أعني صائحات وقالوا : لا نخل للمسلمين نكاحهم لأنهم لبسوا من أهل الكتاب ( هكذا في نسخة ) وبحران أيضاً منازل كثيرة إلى هذه الغاية بعض أهلها حرانية من كان آدم غيرهم في أيام المأمون ولعبهم مسلمون وبعضهم نصارى ممن كان دخل في الإسلام وتنصر في ذلك الوقت إلى هذه الغاية مثل قوه ، يفال ، لاسر ، ألوط ، وسو ، قيطران ، وغيرهم مشهورين بحران اه من ص ( ٢٢٠ ) في ص ( ٢٤٦ ) وقصص أحوالهم إلى ص ٤٥٦ وذكر في خاتمتها - وقد كان هارون

كتب أهل الكتاب أن الحنيف عندهم لفظ المذمة ، والكاهن من ألقاظ المدح حتى أنهم كانوا يستعملونه في الاتيياء أيضا وفي عرفنا بالعكس ، الحنيف من أوصاف الأنبياء . والكاهن من أوصاف الكفار قال **عليه السلام** : من أتى كاهنا وصدقه فقد كفر أو كما قال ، والحاصل أن المراد من الحنيفة الآن هو الملة الإبراهيمية ، وسيجيء بعض الكلام في باب التيمم

« لن يشاء الدين الخ » أي من أراد أن يعمل بالعزائم فقط ولا يترخص بالرخص يكون مغلوبا من الدين ويغلب عليه الدين آخرأ ولا يستطيع أن يداوم عليه ، فليعمل بالعزائم والرخص . « سدودا وقاروا » من السداد بالفتح وهو القصد وحاصله عندي أن اقتصدوا في الأعمال واتركوا التمتع ، وترجمته في الهندية ( ميانه روى كرو اور بلندر وازی تکرور ) فاعتنمه غنيمة باردة فانه سهل متنع ، وإن كثيراً من الناس عن حقيقة لغافلون فلا يدركون مراد هذين اللفظين ، « واستعينوا بالقدوة الخ » وكان مولانا قطب العالم الشيخ الجنجوهي رحمه الله تعالى يؤوله بالذكر في القدوة والروحة وشي من الدلجة وإن ورد الحديث في الجهاد .

### باب وما كان الله ليضيع إيمانكم يعني صلاتكم عند البيت

واعلم أن هنا إشكالين : الأول أنه لاختفا في آر العمل بالنسخ قبل نزول النسخ مقبول ، فوجه إشكال الصحابة رضي الله تعالى عنهم فيمن ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس ؟ والجواب أنه كان أول نسخ في الاسلام ، كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه فلم يكونوا يعلمون المسألة ، والاشكال الثاني على ترجمة المصنف رحمه الله وحاصله : « لم يكن نصحابة تردد في الصلوات التي صليت إلى بيت الله ، إما كان أتردد فيها صليت إلى بيت المقدس ، وإذن لا معنى لتفسيره بالصلاة عند البيت . فانه لم يكن لهم إشكال في تلك الصلوات ، مع أنه روى ( النسائي ) وغيره في الحديث المذكور فأنزله الله « وما كان الله ليضيع إيمانكم » صلاتكم إلى بيت المقدس . وعلى هذا فقول المصنف رحمه الله تعالى عند البيت مشكل مع أنه ثابت في جميع النسخ . قال بعض العلماء : إن المراد من البيت هو بيت المقدس ، وعند بمعنى إلى فصار الحاصل يعني إلى بيت المقدس ،

ابن ابراهيم بن حماد بن اسحاق لما كان بلى بجران وأعمالها القضاء وقع اليه كتابي سرياني فيه أمر مذهبهم وصلواتهم فأحضر رجلا فصيحا بالسريانية والعربية ونقله له بمحضته من غير زيادة ولا نقصان والكتاب موجود كثير يد الناس واحسب هارون بن ابراهيم حمله إلى أبي الحسن علي بن عيسى وفي ذلك الكتاب أمرهم مشروح فلينظر فيه فانه يغني عن كثير من الكتب المعمولة في معناه انتهى .

قلت : والمعروف من البيت عند الاطلاق بيت الله دون بيت المقدس ، وأجاب عنه النووي : أن المراد منه الصلوات بمكة وهو أيضا كما ترى ، فإن التردد والشبهة إنما كان في الصلوات التي صليت بالمدينة سبعة عشر شهرا إلى بيت المقدس ، وقال الحافظ رحمه الله : مقاصد البخارى في هذه الأمور دقيقة وبيان ذلك : أن العلماء اختلفوا في الجهة التي كان النبي ﷺ يتوجه إليها للصلاة وهو بمكة ، فقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه وغيره كان يصلى إلى بيت المقدس لكنه لم يكن يستدبر الكعبة ، بل يجعلها بينه وبين المقدس ، وأطلق آخرون : أنه كان يصلى إلى بيت المقدس وقال آخرون : كان يصلى إلى الكعبة . فلما تحول إلى المدينة استقبل بيت المقدس ، وهذا ضعيف يلزم منه دعوى النسخ مرتين ، والاول أصح ، وراجع التفصيل من ( شرح المواهب ) للزرقاني وكان البخارى أراد الإشارة إلى الجرم بالأصح من أن صلاتهم عند البيت كانت إلى بيت المقدس واقتصر على قوله عند البيت ، ولم يقل إلى بيت المقدس ، اكفاء بالاولوية لأن صلاتهم إلى غير جهة البيت ، وهم عند البيت ، إذا كانت لا تضيع فأحرى أن لا تضيع إذا غابوا عنه ، فتقدير الكلام هكذا يعنى صلاتكم التي صليتموها عند البيت إلى البيت المقدس . قلت : إن عند ههنا الزمان ، والمراد من البيت هو بيت الله والمعنى : أن صلاتكم إلى بيت المقدس لم تضيع عند كون البيت قبله وحينئذ ، عند زمانية لا مكانية .

( بحث أنيق في استقبال الكعبة واستقبال بيت المقدس وهل كانا قبلتين أم كانت الكعبة قبله لجميع الملل وهل النسخ وقع مرة أو مرتين ؟ )

بقى الكلام في أن استقبال بيت المقدس كان من الاجتهاد ، أم من الوحي ، لحقق ابن القيم رحمه الله تعالى في هداية الحيارى أن مكة شرفها الله وبيت المقدس كانتا قبلتين من قبل ، وكان إبراهيم عليه السلام عنيما . فالقبلتان إبراهيميتان وذهب جماعة (١) إلى أن بيت المقدس لم تكن قبله قط ، وإنما كان بنو إسرائيل مأمورين باستقبال التابوت في صلواتهم ، ولم تكن لهم جهة متعينة لصلواتهم ، وإنما كانوا يستقبلون بيت المقدس من عند أنفسهم لأنها كانت قبله لهم ، ووجهه أن سليمان عليه السلام لما بابه في زمانه ، وضع التابوت في البيت فجعلوا يستقبلونه لأجل التابوت لالكونها قبله إلا أنه لما استمر بها العمل اشتهر أنها قبلتهم . قلت ولي فيه تردد والاصل أن الذبيح اثنان إسحق عليه السلام وقرب به في بيت المقدس ، فكانت قبله لبني إسرائيل ، وقرب بإسماعيل

(١) وفي حاشية جامع البيان عن بدائع الفوائد - واليهود كانوا ينصبون التابوت ويصلون إليه من حيث خرجوا فإذا قدما نصبوه على الصخرة وصلوا إليه فلما رفع صلوا إلى موضعه وهو الصخرة - كذا في مشكلات القرآن للشيخ رحمه الله ص ٤٠

عليه السلام في بيت الله فجعلت قبة لبنة ، وفي التوراة تصرّح بأن يعقوب عليه السلام كان غرز خشبة في بيت المقدس ، وكان أوصى لبنة أن يجعلوها قبة عندما يفتح عليهم الشام ، وكان أصل التعمين من أبيه وحيث تحصل أن القبلتين كانتا على تقسيم البلاد فبيت الله كانت قبة لاهلها ، لأنهم كانوا بنى إسماعيل عليه الصلاة والسلام . وبيت المقدس لاهل المدينة ، وأمثالهم لأنهم كانوا من يهود بنى إسرائيل ، فلما كان النبي صلى الله عليه وسلم في مكة توجه إلى البيت تبعاً لاهل بلده ، لأن قبلته إذ ذاك كانت هي البيت ، لكونه في بلده قبلتها تلك البيت فلما تحول إلى المدينة توجه إلى ماكان أهل تلك البلدة يتوجهون إليها على مآمر أن تقسيم القبلتين كان على تقسيم البلاد ، لأن بيت الله كانت قبة ثم صارت بيت المقدس ، قبة بل كتابهما كانتا قلتين ، على السوية إلا أنها كانتا على تقسيم البلاد فلم تكن القبلتان في مكة والمدينة من اجتهاده عليه السلام بل كانتا على الأصل يعنى من لدن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، ولكنه توجه النبي صلى الله عليه وسلم في الموضعين بحسب تقسيم البلاد ، وإنما كان النبي صلى الله عليه وسلم يجب أن يوجه إلى البيت لأنه كان من بنى إسماعيل ، فكان يجب قبة أجداده وعلى هذا التقرير ، لاجابة إلى القول بتكرار النسخ كما علمت . ولك أن تقول : إن حاله في الاستقبال يشبه بحاله ليلة المعراج ، فكما أنه عرج به من بيت المقدس ، ولم يعرج به من البيت ابتداء ، كذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستقبال إلى بيت المقدس أولاً ، ثم إلى البيت ثانياً ، فإن المقرّ ونهاية السفر هو بيت الله وحيث لا بدع في تكرار النسخ ، وقد عد السيوطي رحمه الله تعالى عدة أشياء تكرر فيه النسخ ، على أن بيت الله كالديوان الخاص ، وبيت المقدس كالديوان العام ، لا يكون إلا الحاجة ، والمقر الأصلي هو الديوان الخاص ، فهذا النظر أيضاً يؤيد كون البيت قبة بمكة ، ثم بيت المقدس بالمدينة لحاجة ثم البيت قبة إلى الأبد . واعلم : أن إطلاق الإيمان على الصلاة ليس من باب إطلاق الكل على الجزء كما قال بعضهم بل لأن صلواتهم إلى بيت المقدس في ستة عشر أو سبعة عشر شهراً إن ضاعت كلها فكانت ضاعة إيمانهم ، وهذا وإن كان فيه إطلاق الإيمان على الصلاة أيضاً إلا أنه ليس من الباب الذي فهم بل هو راجع إلى باب السراية دون الجزئية ، وحيث يضعف استدلال المصنف رحمه الله تعالى منه « أول صلاة صلاحها صلاة العصر » وفي السير أنها الظهر وجمع الحافظ رحمه الله تعالى بينهما بأن أول صلاة صليت إلى بيت الله هي صلاة الظهر ، نزل النسخ فيها بعد الركعتين (١) وكان النبي صلى الله عليه وسلم إذ ذاك في مسجد

(١) ونقل الحافظ رحمه الله عن شرح الحافظ برهان الدين الحلبي على البخارى أن نصف صلاته عليه السلام كانت إلى بيت الله ونصفها إلى بيت المقدس والحافظ برهان الدين حنفي من جهاذة الحافظ كان من حفاظ الدين كما أن ابن حجر رحمه الله كان من حفاظ مصر وكان كثير التصانيف إلا أن ملك تيمور حرق كتبه

فى القبلتين وأول صلاة صلاها بتأمرها إلى البيت هى صلاة العصر ، وكانت فى المسجد النبوى ، وفى ( وفاة الوفى بأخبار دور المصطفى ) للسمودى وهو تلميذ ابن حجر رحمه الله تعالى ما يدل على أنها نزلت فى المسجد النبوى ، دون مسجد فى القبلتين ، والحافظ ذهل عنه ثم رأى فى تفسير الشيخ عماد الألوسى رحمه الله تعالى عن حاشية السيوطى رحمه الله تعالى على البيضاوى أنه كان يرد توجيه الحافظ ، ويرجح رواية السير على صحيح البخارى ، والسيوطى رحمه الله تعالى وإن لم يكن مثل الحافظ لكن رأى الألوسى رحمه الله تعالى أيضاً اختار ترجيح رواية السير فرددت فيه بعده أيضاً .

« فر على أهل مسجد » قال القينى : إن هؤلاء أهل مسجد القبلتين ، وهى عليهم المار فى صلاة العصر ، وأما أهل : « فأنهم آت فى صلاة الصبح .

« وأهل الكتب » قيل : إن كان المراد منهم اليهود فقد مر ذكرهم ، وإن كان النصارى فليست تبينهم بيت المقدس ، بل هى بيت الناعم . جانب اشرق من بيت المقدس ، وهو مولد عيسى عليه الصلاة والسلام ، فكان الأمران عندهم سواء فلم يخطوا على التحويل عنها ؟ والجواب : أن المراد منهم النصارى ، ووجه انكارهم أن النبى صلى الله عليه وسلم إذا كان يستقبل بيت المقدس وهو بالمدينة ، كان يقع استقباله إلى بيت اللحم أيضاً فإنهما فى سمت واحد من المدينة فلما ولى عنها لزم التحول عن قبلتهم أيضاً فأنكروا لهذا ، أو يقال : إنهم أيضاً كانوا يسلمون بيت المقدس قبله ، فإنهم كانوا يدعون بتعبدين الدين الموسوية والقبلة فيها بيت المقدس والله تعالى أعلم .

« قتلوا » قال الحافظ رحمه الله تعالى لم أجدر رواية سوى رواية زهير تدل على قتل رجل قبل التحول لعدم وقوع غزوة فى تلك المدة . أقول : إن فى القتل مطلقاً مشكل ويمكن أن يراد به القتل بمكة لا المدينة كما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى آخرأ .

« قال زهير » قال الكرمانى : إنه نعليق . قلت : والصواب ما قاله الحافظ رحمه الله تعالى إن المصنف رحمه الله تعالى ساقه فى التفسير مع جملة الحديث عن أبى نعيم عن زهير . « فلم ندر ما نقول » المشهور أن الشبهة كانت فى صلواتهم ، ويحتمل عندي أن تكون الشبهة فى دفن الموق ، فإنها دفنت قبل القبلة وأثرها باقى بعد التحول ، أيضاً بخلاف الصلاة ولذا خصها الراوى بالذكر وعلى الوجه المشهور لا يظهر بتخصيص الموق معنى ، فإن الأحياء والأموات كلهم مشتركون فى

كله بين عينه فلم يبق من تسميته بغير ولا قصير إلا ما كان الناس أخذوه نقلاً ، وقد أحال الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى على نرحه فى موضع من باب المنبر ناعله يكون عنده نقل عنه ، ويمكن أن يكون بلغ كلامه إليه من أفواه تلامذته هكذا فى تقرير التفاضل عبد العزيز مغرباً اه

إضاعة الصلوات لوضاعت (١) وقد مر إن وجه الاشكال فيه كونه أول نسخ كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قلت : فيه نظر إلا أن يكون أولاً باعتبار الشهرة ، فانه أول نسخ اشتهر لنزاع أهل الكتابين فيه .

## باب حسن إسلام المرء

قسم الاسلام إلى الحسن وغيره بعد تقسيمه إلى العسر ، واليسر ، والحسن أيضا من الايمان كأن حسن الوجه من الوجه ، واعلم أن هنا إشكالا : وهو أن المصنف رحمه الله تعالى ترك قطعة من الحديث وأخرجها النووي رحمه الله تعالى في شرح مسلم وقال : ذكره الدارقطني في غريب حديث مالك ، ورواه عنه من تسع طرق وثبت فيها كلها أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب في الاسلام كل حسنة عملها في الشرك انتهى . وهذه القطعة ليست في البخارى فقال قائل : إن المصنف رحمه الله تعالى حذفها لاشكالها لأنها تدل على أن حسنات الكافر أيضا معتبرة . قلت : وهو كما ترى والوجه عندي : أن تلك القطعة الواردة في حديث أبي سعيد الخدري رضى الله تعالى عنه ليست في أحد من الروايات التي رويت في هذا الباب ، أى في معنى هدم معاصي الكفر بعد الاسلام ، وإن كانت ثابتة في حديث أبي سعيد رضى الله تعالى عنه لحديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه « الاسلام يهدم ما كان قبله » وإن كان مغايراً لحديث أبي سعيد رضى الله تعالى عنه بحسب ضابطة المحدثين ، إلا أنه لا تمحاذ المعنى يمكن أن يكون واحداً عند المصنف رحمه الله تعالى . ولما لم ترد تلك القطعة في أحد من تلك الروايات سوى حديث أبي سعيد رضى الله تعالى عنه فما أعلم تردد فيها ، وتركها والله أعلم . بقى حديث عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : قلنا يا رسول الله أتؤاخذ بما عملنا في الجاهلية ؟ فقال من أحسن في الاسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية . ومن أساء في الاسلام أخذ بالأول والآخر ، فقال النووي رحمه الله تعالى في شرحه : إن المراد بالاحسان الدخول في الاسلام ظاهراً وباطناً ، ومن الاساءة عدم الدخول في الاسلام بقلبه ، وكونه متقاداً في الظاهر مظهراً للشهادتين غييراً . متقدد للاسلام بقلبه فهذا مناقق باق على كفره باجماع المسلمين ، فيؤاخذ بما عمل في الجاهلية . قبل إظهار صورة الاسلام . وبما عمل بعد إظهارها لأنه مستمر على كفره انتهى . قلت : والمراد من إحسان الاسلام عندي أن يسلم قلبه ويتضمن

(١) قلت هذا الاحتمال جيد جداً لو كانت الآلة لا تؤيده ولم أسمع من شيخى رحمه الله تعالى غير

تلك القطعة ولا انتفى لي مراجعة في هذا الباب والله أعلم فلا أدري ماذا حال الشيخ ؟ وماذا فهمت ؟

إسلامه التوبة عما فعل في الكفر ، فلم يعد بعد الإسلام إليها ، فهذا الذي غفر له ذنبه . ومن إساءة الإسلام أن يسلم ولم يتضمن إسلامه التوبة عن معاصيه التي زلقها في الكفر ، واستمر على ما كان فهذا وإن صار مسلماً إلا أنه يؤخذ بالأول والآخر ، وعلى هذا فحديث الهدم محمول على ما تضمن إسلامه التوبة ، وحديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه على ما لم يكن كذلك . ثم ههنا حديث آخر عن حكيم بن حوام عند مسلم « أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أرايت أموراً كنت أتحنت بها في الجاهلية هل لي فيها من شيء ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : أسلمت على ما أسلفت من خير » وهذا يدل على اعتبار حسنات الكافر في كفره وأوله الناس بتأويلات ذكرها النووي رحمه الله تعالى وعندى لا تأويل فيه ، بل هو على ظاهره ولي جزم بأن طاعات الكفار نافعة بتأكيدها في حديث أبي سعيد رضي الله تعالى عنه صراحة من أن الكافر إذا حسن إسلامه يكتب له في الإسلام كل حسنة عملها في الشرك ، إلا أن حسنات الكافر على نحوين منها كالحلم ، وصلة الرحم ، والاعتاق ، والصدقة ، فهذه كلها نافعة له في الآخرة ، وإن لم تكن منجية فان المنجي من النار هو الإيمان لا غير ، إلا أنها تصير سبباً لتخفيف العذاب شيئاً ، ولذا أجمعوا على أن الكافر العادل أخف عذاباً من الكافر الظالم ، وكذا علم من الشريعة تفاوت دركات العذاب . وليس هذا إلا لنفع الطاعات يسيراً . بقيت العبادات ، فلا تعتبر أصلاً ، فإول به النووي في شرحه قول الفقهاء ، وقال : وأما قول الفقهاء لا تنصح من الكافر عبادة ، ولو أسلم لم يعتد بها ، فرأى أنه لا يعتد بها في أحكام الدنيا ، وليس فيه تعرض لثواب الآخرة انتهى ليس بصواب عندى قطماً . فان عبادات الكفار ليست بمعتبرة في أحكام الدنيا ولا في أحكام الآخرة ولذا لم تذكر في حديث حكيم بن حزام غير العتق . وأمثاله ، ولم تذكر فيها العبادات أصلاً فالخاص أن الطاعات والقربات ، كلها نافعة للكافر ، أما العبادات فغير معتبرة أصلاً بلا تأويل والله أعلم بحقيقة الحال .

## باب أحب الدين الخ

أى ينقسم الدين إلى الأحب ، وغيره ، كما انقسم إلى العسير ، واليسير ، والأحسن ، وغيره ثم ذلك أيضاً إيمان قال العلماء : إن التقليل الذي ديم عليه خير من الكثير الذي لم يداوم عليه ، كما في الحديث ، ومثله الفزالي رحمه الله تعالى أن الماء إذا قطر على حجارة قطرة قطرة ، ولم يزل كذلك ، بقطر فانه يتقرب فيه يوماً ، بخلاف إذا صب صباً فانه لا يؤثر فيه شيء . « لا يمل » قيل إن الملل لا ينسب إلى الله تعالى فالتقرب فيه على سبيل المشاكلة ، والمراد منه أن الله تعالى لا يترك

الانابة ما لم تتركوا العبادة . قلت وشاكلته كاليد ، والأصابع ، والوجه ، فأقرر فيها بقرر فيه أيضا وسيجيء عليه الكلام في موضعه إن شاء الله تعالى ما يكفي ويشفي .

## باب زيادة الإيمان الغ

وقدم بعض الكلام عليه في باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال وروى عن إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى أن الإيمان يزيد ولا ينقص وكأنه مأخوذ مما روى عند أبي داود في كتاب الفرائض عن معاذ بن جبل «أنه ورث المسلم عن الكافر ولم يورثه من المسلم وقال الاسلام يزيد ولا ينقص» قيل في شرحه أى يعلو ولا يعلو ، وقد مر معناه «أن رجلا من اليهود» قيل هو كعب (١) الاحبار وكذا وقع في بعض الروايات مسمى ، وقوله يدل على حقبة الاسلام عنده «قال عمر رضى الله تعالى عنه» حاصل جوابه القول بالموجب لأن نزول الآية في حجة الوداع من يوم عرفة في عرفات لتاسع من ذى الحجة .

## باب الزكاة من الاسلام الخ

واعلم أن قصة هذا الرجل تشبه بقصة ضمام بن ثعلبة ، فاختلفوا في أنها واقعتان ، أو واقعة واحدة ، وأنى ضمام في السنة الخامسة فاعله

«والله لا أزيد على هذا ولا أنقص» قيل في توجيهه : إنه محاورة لتحفظ الأمور (٢) وقيل معناه : لا أزيد عدد الفرائض ، ولا أنقص منها وهو مهمل . والاول ينتقض بما أخرجه البخارى في الصيام من طريق اسمعيل بن جعفر والله لا أنطوع (ص ٢٥٤) فانه صريح في نفي التطوع والنقص على الفرائض فسقط ما أجاب به المجيئون . والوجه عندى أن هذا الرجل جاء إلى صاحب الشريعة واسترخص منه بلا واسطة فرخص له الشارع خاصة ، فيصير مستثنى من القواعد العامة ، كما في الأضحية ولا تجزى . عن أحد بعدك وهذا أيضا باب يعلمه أهل العرف ، فلا أثر له على القانون العام ، فمن أراد أن يترخص برخصته فليسترخص مر الشارع . وإذ ليس فليس . وأشار إليه

(١) وكان وهب بن منبه أيضا يهوديا عالما للتوراة ثم أسلم إلا أنه كان أصغر من كعب وكان كعب من علماء الشام ووهب من اليمن - هكذا في تقرير العاضل عبد القدير .

(٢) قلت ونظيره ما عند الترمذى في أبواب السير في قصة معاوية رضى الله تعالى عنه وعيبة رضى الله تعالى عنه لا يحمل عقدا ولا يشدنه مع أنه لا أس بالشد فقالوا إنه كناية عن التغيير .



الطبي رحمه الله تعالى أيضاً إلا أنه لم يفصح بمراده ، وأراد الزرقاني إعلال تلك الرواية من جهة اسمعيل بن جعفر . قلت : وهو غير مسووع كيف وقد أخرجه البخاري . وعند أبي داود ص ٦١ من باب المحافظة على الصلوات عن عبد الله بن فضالة عن أبيه « قال علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان فيما علي وحافظ علي الصلوات الخمس ، قال : قلت إن هذه ساعات لي فيها أشغال فرفني بأمر جامع إذا ما فعلته أجزأ عني فقال حافظ علي العصريين الخ » ومرو عليه السيوطي رحمه الله تعالى وقال ولعل هذا الرجل إنما فرضت عليه هاتان الصلاتان فقط ، واستثناء النبي صلى الله عليه وسلم عن الحكم العام ، قلت : بل التخصيص بهما لمزيد الاهتمام بهاتين الصلاتين ، وقد ورد التأكيد بهما في حق جميع الأمة أيضاً كما رواه أبو داود مرفوعاً « لا يلج النار رجل صلى قبل طلوع الشمس وقبل أن تغرب » ورواه غيره « من صلى البردين دخل الجنة » فليس في حديث فضالة غير ما في تلك الأحاديث وحينئذ ليس هذا الرجل مخصوصاً من قاعدة كلية كإزعمه السيوطي رحمه الله تعالى وعندى عليه رواية أيضاً ، وهنا إشكال آخر : وهو أنه كيف بشره بالفلاح على أداء الزكاة والصلوات الخمس فقط مع أن في الإسلام أحكاماً غيرها وجوابه أن في بعض طرقه فأخبره بشرائع الإسلام .

« إلا أن تطوع » واستدل منه الشافعية على نفي (١) وجوب الوتر وليس بشيء . واستدل منه الحنفية أيضاً على أن التواضع تلزم بالشروع وجعلوا الاستثناء متصلاً أي فانه يجب عليك وجعله الحافظ رحمه الله تعالى منقطعاً قالت : إن ما لك رحمه الله أيضاً يوجب القضاء فيما أبطله بلاوجه وأجمع الكل في إيجاب القضاء بعد إفساد الحج . ونظر الحنفية في سائر المبادات كنظرهم في الحج ، وأحسن ما يستدل به للمذهب ما اختاره صاحب ( البدائع ) وقال إنه يندر فعل ، فقسم النذر إلى قولي ، وفعل . وجعل الشروع نذراً فعلياً ، وهذا جيد جداً . أما الاستدلال بقوله تعالى « لا تبطلوا أعمالكم » فليس بناهض لأن الآية إنما سيقت لإبطال التواب لإبطالان الفقهي ، كما يدل عليه السياق ، فهي

(١) نقل المقرئ في تلخيص قيام الليل لمحمد بن نصر حكاية أن رجلاً سأل أبا حنيفة رحمه الله أن الله تعالى كم فرض من الصلوات ؟ فقال خمس فقال أين الوتر ؟ فأعاد عليه السؤال كل ذلك يحجبه الإمام رحمه الله تعالى بأنها خمس فسخرته الرجل وقال إنه لا يدري الأعداد أيضاً قلت : أما محمد بن نصر فأنقول فيه فانه رجل عظيم التقدر أما هذا السائل فانه عجز أن يفهم جواب الإمام رحمه الله تعالى مع أنه كان أجاباً مرتين فان الوتر تابع للخمس وإن كان مستقلاً في بعض الأقطار وبعض المسائل ، وقد أنكر صاحب ( البدائع ) من كونه تابعاً للمشاء وإن أعلن على رؤوس الأشهاد بأنه تابع للمشاء عندى قطعاً وإن لم يكن تابعاً في بعض الملاحظات فذلك أمر آخر .

كقوله « لا تبطلوا صدقاتكم بالذن والاذى » ثم أقول : إن الحديث خارج عن موضع النزاع فإن الإيجاب المذكور فيه إنما هو الإيجاب من جهة الوحي ، ومسألة لزوم النفل بالشروع إنما هو في إيجاب العبد على نفسه شيئاً بخبرته وطوعه فافهم ولا تعجل .

« وأيه » وفيه حلف بنبر الله قال الشوكاني : وهو من فلتات لسانه ﷺ . والعباذ بالله أن تجرى على لسانه فلتة ما تكون فيه شوائب الشرك مع أنه قد ثبت عنه في نحو أربعة أو خمسة مواضع ، وقيل : إنه تصحيف والله ، وقيل : إنه منسوخ وهو مهمل ، وأحسن الأجوبة ما ذكره ( الجلبى ١ ) في حاشية المطول على لفظ ولعمري ، والشايع على « الدر المختار » في خطبته أنه

(١) وقال فاضل الروم ( حسن جلبى ) في حاشية المطول : ويمكن أن يكون المراد بقوله لمعري وأمثاله ذكر صورة القسم لأكد مضمون الكلام وترويضه فقط ، لأنه أقوى من سائر المؤكدات ، وأسلم من التأكد بالقسم بالله تعالى ، ولوجوب البر به ، وليس الفرض البين الشرعى ، وتشبيهه غير الله به في التعظيم ، حتى يرد عليه أن الحلف بنبر اسمه تعالى وصفاته عز وجل مكروه كما صرح به النووي في شرح مسلم ، بل الظاهر من كلام مشايخنا ، أنه كفر إن كان باعتقاده أنه حلف يجب البر به ، وحرمان إن كان بدونه ، كما صرح به بعض الفضلاء ، وذكر صورة القسم على الوجه المذكور لأناس به ، ولهذا شاع بين العلماء كيف وقد قال عليه الصلاة والسلام « قد أفلح وأيه إن صدق » وقال عز من قائل « اعمرك انهم لن يسكرتهم بمعبون » فهذا حرى على رسم اللقطة وكذا إطلاق القسم على أمثاله ، وكذا إيراد المختار والجلبى في لغة الروم بمعنى مولانا ثم إن الحسن الجلبى هذا متقدم على أخى الجلبى عشى شرح الرقاية كذا قاله شيخنا رحمه الله . قال الحافظ فضل الله التوربشتى رحمه الله في شرحه على المصابيح : وقد ذهب فيه بعض العلماء إلى النسخ طلاً للتوفيق بين ما نقل فيه عن النبي ﷺ ، وعن الصحابة رض الله تعالى عنهم وبين النهى الوارد فيه ، ولا أراها إلا زلة من عالم ، فإن النسخ إنما يأتي فيما كان في الأصل جائزاً ، وروى عن ابن عمر رض الله عنه أنه قال « سمعت رسول الله ﷺ يقول : من حلف بنبر الله فقد أشرك » وكل ما كان راجعاً إلى إخلاص الدين وتنزيه التوحيد عن شوائب الشرك الحقى فإنه مأمور به في جميع الأديان القومية وسائر القرون الحالية ، وإنما الوجه فيه والله أعلم أن نقول : قد روى عن النبي ﷺ في حديث طلحة بن عبيد رضى الله تعالى عنه « جاء رجل من أهل نجد نذر الرأس إلى رسول الله ﷺ الحديث ( وفيه قال رسول الله ﷺ ) أفلح الرجل وأيه إن صدق » - فإنه ليس بحلف فإلى الله ﷻ لم يكن يشرك بالله وقد أخبر أنه شرك وإنما هو تدعيم للكلام وصلة له ، وهذا النوع وإن كان موضوعاً في الأصل لتعظيم المحلوف به فأنهم قد أسبقوا فيه حتى كانوا يدعونه به الكلام . ويوصلونه وهذا النوع لا يراد القسم ، وأما غير النبي ﷺ من حمه زمان السوء فإن بعضهم كانوا يخلعون بأنابه تعظيماً له . وبعضهم عادة ، وبعضهم عصبية ، وبعضهم للتوكيد ، وقد أحاط بسائرهما دائرة الهوى وإن كان بعضها أهون من بعض ، لئلا يلبس الحق بالباطل ولا يكون مع الله محلوف به ، والى ﷻ وإن امتار عن

قسم لغوى لاشعرى ، والمقصود فى الأول تزيين السلام لا غير ، والمطلوب من الثانى التأكيد مع تعظيم المحلوف به . والمنوع هو الثانى دون الأول ، والمذكور هو الأول دون الثانى . ثم عندى أنه يبقى الحجر عنه مطلقاً سداً للزرائع كلاً يتساهل فيه الناس . بقی أن هذا الرجل حلف على ترك السنن والمستحبات فكيف هو ؟ قلت أولاً فى بيان المسئلة : إن الأمر مع الوعيد على الترك يفيد الوجوب عند ابن همام رحمه الله تعالى وابن نجيم كليهما ، والمواظبة الكلية بدون الوعيد على الترك يفيد الوجوب عند ابن همام رحمه الله تعالى . والسنة عند ابن نجيم ، والفعل أحياناً مع الترك أحياناً يفيد السنة عندهما . وهنا اختلاف آخر : وهو أن ترك السنة يوجب العقاب أو العقاب ؟ فذهب الشيخ ابن همام إلى أن ترك السنة عتاب . وابن نجيم إلى أنه يوجب العقاب . قلت : وأهل النزاع لفظي . لأن السنة التى يجب بتركها العقاب عند ابن نجيم ، داخلة فى الواجب عند ابن همام رحمه الله تعالى ، والأثم بترك الواجب متفق عليه ، فحينئذ فالأثم فيه عند ابن همام

غيره بالصحة عن التلطف بما يكاد يكون قادحاً فى صرف التوحيد ولا يشبه حاله فى ذلك حال غيره ، فالظاهر أن انشاء فى استعمال هذا اللفظ قد كان قبل النبى ولم يعد إليه بعده كيلا يقتدى به من لا يهتدى إلى صرف الكلام بآفة تعالى أعلم انتهى .

وقال الخطاى هذه كلمة جارية على ألسن العرب تتمثلها كثيراً فى خطابها تريد بها التوكيد ، وقد نهى رسول الله ﷺ أن يحلف الرجل بأبيه فيحتمل أن يكون هذا القول منه قبل النبى ، ويحتمل أن يكون جرى ذلك منه على عادة الكلام الجارى على الألسن وهو لا يقصد به القسم كلفوا الذين المعفو عنه قال الله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم - الآية » قالت عائشة هو قول الرجل فى كلامه لا والله . وبلى والله ، ونحو ذلك وفيه وجه آخر : وهو أن يكون ﷺ أضمر فيه اسم الله كأنه قال لا ورب أبىه ، وإما نهاهم عن ذلك لأنهم لم يكونوا يضررون ذلك فى أيمانهم وإما كان مذهبه فى ذلك مذهب التعظيم لأبائهم ويحتمل أن يكون النبى إماماً وقع عنه إذا كان ذلك منه على وجه التوقير له ، والتعظيم لحقه دون ما كان بخلافه ، والعرب قد تطلق هذا اللفظ فى كلامها على ضربين : أحدهما على وجه التعظيم ، والآخر على سبيل التوكيد للكلام دون القسم ، قال ابن ميادة

أظلت سقاها من سقاها رأيا \* لا يجموها لما يجتنى محارب

فلا وأياها أنى بعشائرتى \* ونفسى عن ذلك المقام لراغب

وليس يجوز أن يقسم بأب من يهجو على سبيل الاعظام لحقه ، وقال آخر لعبيد الله بن عبد الله بن مسعود أحد الفقهاء السبعة

لعمري أبى الوائشين أيام نلتقى \* لما لا تلاقيا من الدهر أكثر

بمدون يوماً واحداً إن لقيتها \* وينسون ما كانت على البأى تهجر

لكونه تركاً للواجب عنده وإن كان عند صاحب البحر تركاً للسنة المؤكدة ، فالإثم عند ابن نجيم يكون على ترك الواجب ، وترك السنة المؤكدة كليهما ، غير أن الإثم في الأول أزيد من الإثم في الثاني ، وأنا مع ابن نجيم رحمه الله تعالى في تلك المسألة . هذا إذا كان الاختلاف المذكور من تفاريع الخلاف الأول ، وإن كان الاختلاف فيه مبتدئاً فله وجه ، ولا أدخل فيه ، فإنه حكم بالتأنيب على جميع الأمة . نعم قال محمد رحمه الله تعالى في مؤطاه ص ٣٨ « ليس من الأمر الواجب الذي إن تركه تارك إثم » فخرج منه أن ترك السنة قد لا يوجب الإثم كما أن التلثيت سنة وتركه لا يوجب الإثم . قلت : وينبغي أن يقيد بتركه أحياناً أو بقدر ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم لا مطلقاً ، وهو الذي اختاره المحقق ابن أمير الحاج تلميذ ابن الهمام رحمه الله تعالى وصرح بالإثم إذا اعتاد الترك . ثم إن عبارة محمد رحمه الله تعالى تدل على ثبوت مرتبة الواجب فإنها تشعر بتقسيم الواجب عنده : إلى مالا إثم بتركه ، وإلى ما يتركه إثم ، وليست تلك المرتبة عند الجمهور ، وهي عند الشافعي رحمه الله تعالى في الحج فقط ، وعندنا في جميع العبادات المقصودة ، ويوجد هذه المرتبة في المبسوط أيضاً وليس له اسم في كتاب الطحاوي وهو من المتقدمين ، وإذا اعتنيت بلفظ محمد رحمه الله تعالى هذا .

## باب اتباع الجنائز من الإيمان

والمشي عندنا خلف الجنائز أولى لأنه للتعظيم ، وعند الشافعي رحمه الله تعالى أمامها أولى لأنه للشفاعة ، ولفظ الاتباع بما دته أقرب إلى نظر إمامنا رحمه الله تعالى « احتساباً » إنما جيء به لأن الناس لا يحتسبون فيه أجراً بل يحسبونه من مراسم المودة فهو موضع ذهول عن النية فنبه عليه الشارع لئلا يذهل عنها ويحرم عن توفير الثواب . « حتى يصلي عليها » قال العلامة القاسم في

وقال آخر :

لعمري أي الواشين لاعمريهم \* لقد كلفتني خطة لا أربدها  
وهناك جواب آخر لليضأى وحاصله : أن الأقسام في القرآن ليست لتعظيم المحلوف به أعني به الأقسام العرفية عند الفقهاء ، بل مدخول الوار فيها شهادات لما يأتي بعدها فهي شهادات ، وما بعدها مشهود عليه ، لالحلف ومحلوف عليه ليرد الاعتراض ، ومن شاء تفصيله فليراجع رسالة الحافظ بن القيم رضي الله عنه في أقسام القرآن قلت : ذكره صواب وإذن فالخطأ من النعاة في التسمية حيث سموها وأو القسم ولو كانوا سموها وأو الشهادة لم يرد شيء . وبسميتهم بأو القسم يتبادر للذهن إلى القسم المعبود هكذا أفاده الشيخ رضي الله عنه وسيأتي أيضاً .

( فتاواه ) : إن صلاة الجنائزة في المسجد مكروه تنزيهاً ، وعند بعضهم مكروه تحريراً . والعلامة القاسم تليذ لا يبين الهمام كابن أمير الحاج . وقال صدر الإسلام أبو اليسر : إنها إساءة وهي مرتبة بين التحريم والتنزيه . وإنما اشتهر بأبي اليسر لكون تصانيفه أقرب إلى الفهم ويسمى أخوه الكبير بفخر الإسلام أبو العسر ، لكون تصانيفه على خلافه . وعند محمد رحمه الله تعالى لا تجوز لأن النبي صلى الله عليه وسلم بنى له مكاناً منفصلاً إلى جنب المسجد ولو جازت فيها لما كانت إلى بنائه حاجة ، ولم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم صلاة الجنائزة في المسجد إلا مرة أو مرتين فلا تكون أصلاً وضابطاً ، وخروج النبي صلى الله عليه وسلم من المسجد للصلاة على التجاشي دليل على كراهيتها في المسجد ، فإنه لم يكن هناك احتمال التلوث أيضاً ومع ذلك لم يصل فيه . ولم يقف الحافظ ابن حجر رحمه الله على تعيين مصلى الجنائز وذلك لأنه حج مرتين فلم يتفق له تحقيق الأمكنة بخلاف تليذه السهمودي فإنه أقام بالمدينة مدة مديدة وحقق المواضع فالتعبه لقول السهمودي في أمثال هذه المسائل .

## باب خوف المؤمن أن يحبط الخ

وهذا التعبير مأخوذ من قوله تعالى « أن تحبط أعمالكم » وأتم لا تشعرون » واعلم أن هذه الترجمة لها تعلق وارتباط بما قبلها من التراجم : « كفر دون كفر » و « باب المعاصي من أمر الجاهلية » وحاصلها عندي : التحذير من الجراءة على المعاصي وأنه ينبغي للمؤمن أن يخاف من سوء الخاتمة ولا يفتر بكونه على صلاح الحال ، فإن الكفر قد يطرأ في وسط العمر ، وأخرى عند الموت ، والعياذ بالله ، وهذا كفر تكويناً لا تشريعاً يعني أن الرجل ربما يرتكب المعاصي ولا يحكم عليه بالكفر لأجلها لكنها قد تؤدي إلى سلب الإيمان عند الموت من جانب الله تعالى تكويناً ، فحذر المصنف رحمه الله تعالى عن هذا النوع من الكفر أو أراد به الرد على المرجئة خاصة القائلين « بأنه لا تنقض مع الإيمان معصية » فرد عليهم : بأن المعاصي من شأنها إحباط العمل حتى تؤدي إلى سلب الإيمان أيضاً كما كان رد قبلها على المعتزلة في « باب المعاصي من أمر الجاهلية » ومن أقوى شبه المعتزلة : أن المعصية دليل لنقصان التصديق فإن من أذعن بكون الحية في هذا الجرح مثلاً لا يدخل يده فيها أبداً فكذلك من صدق بأن الزنا موجب للتار ينبغي أن لا يأتي به وإتيانه دليل على ضعف في تصديقه ونقصان في اعتقاده . قلت : كلا بل الإنسان قد يقتحم المعاصي مع بقاءه على التصديق واليقين ، اعتماداً على أبواب المغفرة وتوقفاً برحمة الله تعالى ، فإذا هم بالسبيته تطلع قلبه في تلك

الابواب حتى يقع في المعصية . وهذا كالسارق يسرق مع أنه مدّعن بأن السرقة جريرة وجزائه الحبس في الحكومة الحاضرة وما ذلك إلا لنظلمه في أبواب آخر فيزعم لعله لا يظفر به مثلاً ، ولو ظفر به فلعله لا تثبت عليه جريرته ، ولو ثبت فلعله يعني عنه إلى غير ذلك من الاحتمالات . فكذلك فيما نحن فيه يخوض الانسان في المعاصي ويعتمد على رحمة تعالى أو أنه يتوب قبل الموت وغير ذلك وبالجملة قد يحدث بين الأسباب تراحم فيميل القلب تارة إلى هذا وأخرى إلى ذاك على أن الناس خلقوا على أصناف : فمنهم من تغلب عليه القوة الشهوانية فيزداد في المعاصي ولا يحاشي ، ومنهم من يكون على عكسه فيزداد في الطاعات ، ألا ترى أن كثيراً من الدعار والصوص يفسدون في الأرض ويعلمون كالشمس في نصف النهار أنهم يعذبون بأصناف من العذاب ، ثم لا يتوبون وذلك لقلبة الشهوة والهوى فيهم وبالجملة الإقدام على المعاصي لا يوجب النقصان في التصديق الذي هو مدار النجاة . ومن أقوى شبهة المرجئة أن المؤمن المعاصي لو دخل جهنم لزم دخول الإيمان فيها وإذا لم يدخل الكفر في الجنة فكيف دخل الإيمان في جهنم ؟ والجواب : أن المعاصي إذا تدخل في النار ينزع عنه إيمانه ويوضع عند باب النار ، كما ينزع اليوم ثياب المحرم عند باب السجن ثم إذا يخرج من سجنه يعطى ثيابه . كذلك المؤمن ينزع عنه الإيمان عند لقاءه في النار ، ثم يعطى إيمانه بعد تعذيبه على قدر ذنوبه وإخراجه من النار . وقد علمت سابقاً أن المصنف رحمه الله تعالى تعرض في هذا الباب إلى التخويف المجرد . ولم يرض بأن يأول الأحاديث التي أطلق فيها لفظ الكفر على المعاصي : بأنه على طريق التخويف دون التحقيق وقد مر من قبل بعض ما يتعلق به فراجعهم « كلهم يخاف النفاق » فمن أين جاز للمرجئة أن يقعدوا مطمئنين بإيمانهم !! فعلى المؤمن أن يخاف كل آن . أما اختلافهم (١) في جواز القول أنا مؤمن

(١) وفي عقيدة السفاريني ص ٢٧٣ وإعلم أن الناس في جواز الاستثناء على ثلاثة أقوال : منهم من يوجهه ، ومنهم من يحرمه ، ومنهم من يجوز الأمرين باعتبارين وهذا الأخير أصح الأقوال فالذين يحرمونه هم المرجئة ، والجهمية ، ومن واقعهم ، ممن يجعل الإيمان شيئاً واحداً يعلمه الإنسان من نفسه كالصدق بالرب ونحو ذلك مما في قلبه فيقول أحدهم : أنا أعلم أنني مؤمن كما أعلم أنني تكلمت بالشهادتين وكذا أعلم أنني قرأت الفاتحة وكما أنه لا يجوز أن يقال أنا قرأت الفاتحة إن شاء الله كذلك لا يقول أنا مؤمن إن شاء الله لكن إذا كان يشك في ذلك فيقول فضله إن شاء الله قالوا فمن استثنى في إيمانه فهو شاك وسوهم الشاكاة والذين أوجوا الاستثناء لهم مأخذان : أحدهما أن الإيمان هو مامات عليه الإنسان والإنسان إننا يكون عند الله مؤمناً وكافراً باعتبار الموافاة وماسبق في علم الله أنه يكون عليه — وما قبل ذلك فلا عبرة به قالوا والإيمان الذي يتبعه الكفر فيموت صاحبه كافراً ليس بإيمان كالصلاة التي يفسدها صاحبها قبل

إن شاء الله تعالى فلا يرجع بعد التحقيق إلى كثير طائل ، فإن التردد في نفس إيمانه في الحالة الراهنة ، غير جائز عند الكل ، والاستئناس باعتبار الحاتمة جائز عند الكل ، فمن منحه فباعتبار الحالة الراهنة ، ومن أجازها فبالنظر إلى الحاتمة فإنه لا يعلم أحد على ماذا يحتم له على الإيمان أو على الكفر ؟ والعايد بالله قال النبي صلى الله عليه وسلم والله لا أدري ما يفعل بي وأنا رسول الله ولا يكفكم أو كما قال كما في الصحيح .

« ما منهم يقول أحد إيماني على إيمان جبريل وميكائيل » وفي هذا إشارة إلى أن المذكورين كانوا قائلين بتفاوت درجات المؤمنين في الإيمان وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى في تذكرة الحفاظ بإسناد صحيح لأقول : إيماني كإيمان جبريل » ونسب ابن عابدين الشامي إلى الإمام الأعظم رحمه الله تعالى عدم جواز الكاف والمثل كليهما في تلك العبارة وفي الدر المختار عن أبي حنيفة ومحمد

الكمال ، وكذا الصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب ، فصاحب هذا هو عند الله كافر يعلمه بما يموت عليه وكذلك قالوا في الكفر . انتهى مختصرا . ثم قال : والذين قالوا بالموافقة جعلوا الثبات على الإيمان إلى العاقبة والوفاء به في المآل شرطا في الإيمان شرعا ، لآفة ، ولا عقلا ، حتى إن الامام (محمد بن أسحق بن خزيمة) كان يغلو في هذا ويقول : من قال أنا مؤمن حقا فهو مبتدع — قال شيخ الاسلام : ومذهب أصحاب الحديث كابن مسعود وأصحابه ، والثوري ، وابن عينة ، وأكثر علماء الكوفة ، ويحيى بن سعيد القطان ، فيما يرويه عن علماء البصرة والامام احمد بن حنبل ، وغيره من أئمة السنة كانوا يستنون في الإيمان وهذا متواتر عنهم لكن ليس في هؤلاء من قال إنما أستنى من أجل الموافقة وأن الإيمان إنما هو اسم لما يوافي به بل صرح أئمة هؤلاء بأن الاستثناء إنما هو لأن الإيمان يتضمن فعل جميع الواجبات فلا يشهدون لأنفسهم بذلك كما لا يشهدون لها بالبر والتقوى ، فإن ذلك لا يعلمونه وهو تركية لأنفسهم بلا علم . فأخذ سلب الأمة في الاستثناء أن الإيمان المطلق فعل جميع المأمورات ، وترك جميع المحظورات فإذا قال الرجل أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه بأنه من الأبرار المتقين القائمين بفعل جميع ما أمروا به وترك كل ما نهوا عنه ، فيكون من أولياء الله وهذا تركية الإنسان لنفسه وشهادته لها بما لا يعلم . وعن (احمد رحمه الله تعالى) أن الإيمان قول وعمل فقد جئنا بالقول ونخشى أن نكون فرطا في العمل فيجبني أن يستقى في الإيمان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ومع هذا فلم يكن ينكر على من ترك الاستثناء إذا لم يكن قصده فعل المرجئة : أن الإيمان مجرد القول بل يتركه لما يعلم أن في قلبه إيمانا ، وإن كان لا يحزم بكل إيمانه . وفي شرح مختصر التحرير : يجوز الاستثناء في الإيمان بأن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى نص على ذلك الامام احمد ، والامام الشافعي ، وحكي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه . وقال ابن عقيل يستحب ولا يقطع لنفسه ومنع ذلك الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه والأكثرون وانه أعلم انتهى من عقيدة السفاريني باختصار .

رحمهما الله تعالى جواز الكاف دون المثل في رواية وفي رواية أخرى الجواز مطلقاً وجميعهما ابن عابدين أن جواز الكاف دون المثل لمن كان عالم العرية ، وعدم جوازهما فيما لم يكن المخاطب صحيح الفهم وجوازهما باعتبار نفسيهما . وليراجع البحث من كتابه من باب الطلاق الصريح . قلت : وفي خلاصة الفتاوى وجدت نقلاً عن محمد قطب وعلي هذا لم تجب في هذا الباب رواية عن الإمام رحمه الله تعالى وثبت التقي عن الصحابين ، وظاهره يدل على إثبات التفاوت في درجات المؤمنين بحسب الإيمان .

«وما يحذر من الإصرار الخ» فن أصر على نفاق المعصية يخشى عليه أن يفضى إلى نفاق الكفر وكان المصنف رحمه الله تعالى أشار إلى ما عند الترمذي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه مرفوعاً «ما أصر من استغفر وإن عاد في اليوم سبعين مرة» قال الحافظ : إسناده حسن : وهذا الخوف على الطالحين كأن ما قبله كان في خوف الصالحين فإنهم كانوا يخافون على أنفسهم النفاق ، وهذا الخوف كان لصلاحهم فلا يرد أن إيماننا أقوى منهم لأنه لا يخطر ببالنا النفاق ، وذلك لأنهم كانوا أخشى خلق الله بعد الأنبياء عليهم السلام وطريق الخائف أن يخاف على نفسه كل حين بخلاف غيرهم من الناس فإن قلوبهم خالية عن تلك الخشية فلا تدق من ذلك الخوف ذوقاً ومن لم يذق لم يدرك . بخلاف الطالحين فإنه يخاف عليهم النفاق لسوء أعمالهم .

«وقاله كفر» قيل مقابلته بالفسوق يقتضى أن يكون المراد من الكفر ههنا الكفر المخرج عن الملة ، والجواب : أنه أطلق الكفر على الفسوق تنليظاً ، ولو قال : وقاله فسوق ، لساوى حال السباب ، مع أن القتال أشد من السباب فلا يظهر هذه الشدة أطلق عليه الكفر وهذا الذى ينعون بقولهم إنه محمول على التنليظ . والاصل : أن الحديث اتبع القرآن في ذلك فإن الله تعالى أخبر عن جزاء القتل بالخلود (بأى معنى كان) والخلود جزاء الكفر ، فاتبعه الحديث وقال : «قتل المسلم كفر» وإن لم يحكم به الفقهاء في الدنيا إلا أن الحديث يختار من التعبيرات ما هو أدعى للعمل فيشدد فيه للاحالة . وقال البدواي : انه وعيد ويجوز الخلف في الوعيد . وأنت تعلم أنه إنشاء لآخر وقيل : إنه محمول على التشبيه كقوله «لا ترجعوا بمدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض» ومعلوم أن المرء لا يصير كافراً بضرب الرقاب ، ولكن لما كان شأن القتل أن يجري بين مسلم وكافر لا بين مسلم ومسلم فن ضرب رقبة أخيه وقاتل فقد تشبه بالكفار ، وفعل ما يفعله الكفار ومن تشبه بقوم فهو منهم وهذا هو المختار عندى في الجواب والله أعلم .

(فائدة) قد سمعت أن بين هذه الأبواب الأربعة مناسبة وارتباطاً ، الأول باب المعاصي



من أمر الجاهلية، والثاني باب كفر دون كفر، والثالث باب ظلم دون ظلم، والرابع باب خوف المؤمن أن يحبط عمله الخ، فإن فيها على المشهور إيماضاً إلى ما نقلته عن ابن تيمية وتأويلاً للأحاديث التي أطلق فيها الكفر على المعاصي. وقد بينت لك ما سنح لي فيها والله أعلم لأن كلامه مبهم فكل وجه هو مولى. أما مطابقة جواب أبي وائل للسؤال عنهم بأن مقتضى الحديث تعظيم حق المسلم والحكم بالفسق على من سبه بنير حق وبالكفر على من قاتله فكانه قال كيف تكون مقالة المرجئة حقاً والنبي ﷺ يقول هنا ١١٤

«فلا تحي رجلان» أي تنازع قال الحافظ: إن الخاصة مستلزم لرفع الصوت وهو محبط للعمل بالنص قال تعالى «ولا ترفضوا أصواتكم» إلى أن قال «وأن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» وبه يتضح مناسبة الحديث للترجمة وقد خفيت على كثير من الشارحين.

«فرفعت» وفي رواية قوية ما يدل بظاهره على رفع أصلها عن هذه الأمة أقول: بل المراد منها رفع العلم القطعي بها لا رفع ليلة القدر كما فهمه الشيعة خذلهم الله، لأننا قد أمرنا بالتماسها ولو كانت رفعت مطلقاً لما كان طلبها معنى. ومن هنا ظهرت المناسبة للترجمة على وجه آخر أيضاً وهو: أن التنازع صار سبباً لرفع علم ليلة القدر فكذلك المعصية قد تكون سبباً للحط.

قوله (في السبع الخ) وأعلم أن إشارتين عامة ذهبا إلى أن الأمور به هو التماسها في ليلة واحدة من تلك الليالي، والمراد عندي أحياء كلها لأجل ليلة القدر. وهي وإن كانت في الأوتار دون الانقفاع، لكن القيام مطلوب في الكل فكان التماسها يكون بالقيام في العشر، أو السبع، أو الخمس، وهو المعهود من حاله صلى الله عليه وسلم وحال الصحابة رضي الله عنهم. ثم أقول: إن قسمت الشهر على العشرات فليلة القدر في الأخيرة منها، وإن قسمتها على الأسبوعات فهي في الأسبوع الأخير، وإن قسمتها على الخماس فهي في الخمس الأخير وكيف ما كان تكون في وتر منها. هذا وإن لم يقرع سمعك به من قبل لكه هو التحقيق إن شاء الله تعالى.

### باب سؤال جبرائيل عليه الصلاة والسلام الخ

والفرض منه احتراس بما ينشأ من قوله: إن الإسلام والإيمان واحد، مع أن هذا الحديث يدل على المغايرة. وحاصل جوابه على ما قرر الحافظ رحمه الله تعالى أن الإيمان والإسلام لكل منهما حقيقة شرعية، كما أن لكل منهما حقيقة لغوية. وكل منهما مستلزم للآخر بمعنى التكميل له. فكما أن العامل لا يكون مسلماً كاملاً إلا إذا اعتقد فكذلك المعتقد لا يكون مؤمناً كاملاً إلا إذا عمل. وحيث يطلق الإيمان في موضع الإسلام أو العكس. أو يطلق أحدهما على إرادتهما معا فهو على

سبيل المجاز ويتبين المراد بالسياق : فإن وردا معاً في مقام السؤال حلاً على الحقيقة ، وإن لم يردا معاً ، أو لم يكن المقام مقام السؤال أمكن الحل على الحقيقة ، أو المجاز ، بحسب ما يظهر من القرآن ومحصل جوابه أن الإيمان والإسلام بفتريان إذا اجتماعاً على صورة المقابلة وحيث انفردا يكون أحدهما عين الآخر كما هو صنيعهم في المترادفات فإنها إذا اجتمعت يفرق بينها في ذلك المقام خاصة .

وإذن فالفرق في حديث جبرائيل مقامى ولا يدل على أن الإسلام والإيمان متغايران حقيقة لأن النبي صلى الله عليه وسلم بين لو فد عبد القيس أن الإيمان هو الإسلام حيث فسر الإيمان في قصتهم بما فسر به الإسلام هنا وفي ضمن الجواب استدلل المصنف رحمه الله لمذهبه بالآية بأنها صريحة في أن الدين والإسلام شئ واحد فظاهر جوابه معارضة وبعد الإيمان حل ، وقد يقرر الجواب بطريق آخر أيضاً : وهو أن الاتحاد بين الدين والإسلام ثابت من الآية « إن الدين عند الله الإسلام » واتحاد الإسلام والإيمان ثابت من حديث عبد القيس ثبت اتحاد الكل . والمصنف رحمه الله تعالى لم يفصح بالجواب وهذا دأبه كثيراً في كتابه حيث يذكر مادة الجواب ولا يفصح بمراده . أقول : وهذا الجواب غير مستقيم لأن التغاير المقامى إنما يكون إذا كان اللفظان في عبارة واحدة ، وهما لم يقع السؤال أولاً إلا عن الإيمان فحسب ، ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يعلم أنه سائل بعد ذلك عن الإسلام أيضاً حتى يجاب بالتغاير المقامى . وإنما ذكر أولاً حقيقة الإيمان على ما كان عنده بدون نظر إلى مفهوم الإسلام حتى إذا سأل ثانياً عن الإسلام أيضاً أجابه كذلك فالجواب بالفرق باعتبار المقام لا يمشى هنا . نعم لو كان هناك سلسلة الأسولة في عبارة واحدة ، وكان النبي ﷺ أجاب عنها أيضاً كذلك لكان له وجه . فالوجه عندي : أن الجواب إنما يلقي على السائل بقدر علمه وفطنته ، وسؤال جبرائيل عليه السلام وكذا حاله لما دلا على كمال فطنته أجابه مفصلاً بذكر حقيقة كل على حدة . بخلاف وفد عبد القيس فإن ضمام ابن ثعلبة كان حديث العهد بالإسلام فاكتفى في جوابه على الإجمال ولم يلتفت إلى بيان الحقائق . وحاصله : أنه راعى حال المخاطب في كلا الحديثين كما أن الذي يعظ الناس يراعى ما يمرض على العمل فرجما يذكر الضعاف من الأحاديث عند الترغيب والترهيب ولا يفصل في كلامه . ويقول تارك الصلاة كافر ، ولا يقول : كافر بكفر دون كفر . بخلاف المعلم الذي يتصدى لإظهار الحقائق فيذكر حقيقة الأمر ويبنه على المسامحات ، ويفصل في المتعلقات . فحاصل حديث جبرائيل عليه السلام : إعطاء العلم ، وبيان الحقيقة كما يفعل المعلم وهو الأقرب بسياقه . بخلاف حديث وفد عبد القيس فإن حاصله التحريض على العمل وفي مثله يتمشى على الإجمال فيتساح في البيان قوله

» بارزا یوما للناس « والبروز الظہور وعند الحافظ رحمہ اللہ تعالیٰ أن النبی ﷺ کان یجلس بین أصحابہ فیجیء الغریب فلا یدری أہم ہو فجلسنا لہ مجلسا یعرفہ الغریب إذا أتاه قال فبیننا لہ دکانا من طین کان یجلس علیہ .

» الإیمان أن تؤمن بالله النعم « فذكر تحتہ الأشياء الغائبة كما مر تحقیق الحافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ أن الإیمان لا یتعلق إلا بالمغیبات .

» وبقائه « وهذا هو الجزء الذي يتميز به الإسلام عن سائر الأديان الباطلة فإن أهل يونان عقيدتهم أن العلوم الحقّة كلها تحصل في الأنفس بعد اقترانها عن الأبدان وتصير جميع الأشياء مشهودة لها فيحصل لها بها سرور وهو جنتها ونعيمها ، وإن لم يحصل لها العلوم أو حصلت على خلاف ما كانت في الواقع فهذا يكون غما عليها أبداً وهو عذابها وجحيمها . وعندهم العقول بدل الملائكة ، ولقائه تعالى عندهم حال . وأما هنادكة الهند فيقولون بحلول الألوهية في الجثمان ويسمونها (ديوتا ، واوتار) ويعبدونها ويزعمون بالتناسخ فليس أحد منهم قاتل باللقاء إلا أهل الدين السماوي قال تعالى « فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً » ثم اعلم أنه ليس بين الدنيا والقيامة مسافة يصل إليها بعد قطعها بل تظهر القيامة من هذه الدنيا بعد خرابها كما تظهر الشجرة من النواة فإن النواة تنشق وينفض قشرها وتنفى صورتها ثم تظهر من حاقها الشجرة كذلك الدنيا بعد الانفطار والانذاك تنفى وتعدم ومنها تخرج القيامة وليست القيامة في بقعة أخرى وموطن غيرها بل يسوى لها ذلك المكان وذلك الموطن ولّى قصيدة بالفارسية في تمثيل البرزخ والحشر وأطوار الوقائع منها :

منكشف آن جهان شود كرجه درین جهان بود  
زندگی دكرجنان ذره بندره موبه مو  
رهكدرنگه نه دید دیده درین ره كندر —  
دورته خاك خفته جو دشت بدشت سوبه سو  
تانه شكست صورتی جلوه نزد حقیقی —  
قید ورها شدن ازورنگ برنگ بویو  
ظاهر وباطن اندران هم جنوات ونخل دان  
فی بعداد يك زدو جنب بجنب دو بدو

ولا تشرك به « فيه طرد وعكس أى إحاطة الكلام بطريقه .

« ما الإحسان » قال الحافظ رحمه الله تعالى : وأشار في الجواب إلى حالتين أرفههما : أن يغلب عليه مشاهدة الحق بقلبه حتى كأنه يراه بعينه وهو قوله « كأنك تراه » أى وهو يراك . والثانية : أن يستحضر أن الحق مطلع عليه يرى كل ما يعمل « وهو قوله فإنه يراك » وقال النووي معناه إنك إنما تراعى الآداب المذكورة إذا كنت تراه ويراك لكونك تراه لا لكونك تراه فهو دائماً يراك ، فأحسن عبادته وإن لم تره ، فتأويل الحديث فإن لم تكن تراه فاستمر على إحسان العبادة فإنه يراك انتهى ملخصاً (١) واعلم أن لفظ الإحسان شامل لجميع أنواع البر من الأذكاء ،

(١) قلت وقد تسلسل هذان الشرحان في الكتب إلا أنه لم يبق أحد منهم على الفرق بينهما . وقد كان شيعي رحمه الله تعالى يفرق بينهما بعبارة وجيزة ما كنت أفهمها إلى زمن طويل ، فلم أزل أتفكر فيها وأراجع إليها مرة بعد مرة حتى ظننت أني قد فهمتها لحاصل الشرح الأول على ما فهمته من كلمات الشيخ رحمه الله تعالى : أن الإحسان ينقسم إلى حال ، وعلم ، فإن مشاهدة الحق بقلبه كأنه يراه حال له ، وصفة قائمة به ، وليست علماً . بخلاف قوله فإنه يراك فإنه ليس فيه من صفته شيئاً ولكنه علم وعقيدة بأن الله يراه وبعد غلبته وأن تصير حالاً ولكنه مع هذا يكون أقرب من العلم . والمعنى أن الحالة الأولى إن فاتت عنك فلا تفت عنك الثانية ، فهاتان حالتان مطلوبتان ، وإن كانت الأولى أرفع من الثانية فإن الأولى حال يدل على كمال الاستغراق بخلاف الثانية فإنها أقرب من العلم والعلم أدون من الحال ، لأنك قد سمعت منا أن العلم إنما يكون حالاً بعد رسوخه ، وصيرورته صفة للنفس . وإنما قدر في المعطوف قوله وهو يراك إشارة إلى أن ذلك أمر لا مناص عنه في إطالة الأولى استحضر لرؤيته إياه مع علمه بكونه مشاهداً له . وفي الحالة الثانية استحضر لمشاهدته فقط تلك الحالة أقرب من العلم . وحاصل شرح النووي : أن الإحسان هو العبادة بغاية الخشوع والخضوع ، وهي التي تكون في حالة العيان فأعبد ربك في جميع أحوالك كما كنت تعبد لو كنت تراه فهذا هو المقصود ، ثم الخشوع ، ومراعاة الآداب في حالة العيان إنما يكون لعلم العبد أن الله مطلع عليه ويصيره وهذا المعنى موجود مع عدم رؤية العبد فإنه وإن لم يكن العبد يراه لكنه تعالى يراه ، وحجيت وجب عليك أن تستمر على عبادته بغاية الخشوع في جميع الأحوال فإن موجهه وهو رؤيته تعالى متحقق في الأحوال كلها فالمقصود ليس هو الانصباع بتلك الحال بل المقصود هو العبادة بهذه الجهة فالجهة الأولى حال لكنها مفروضة مقدرة ، ولذا قال « كأنك تراه » ولم يقل لأنك تراه والجهة الثانية متحققة لكنها علم بحث على هذا التقدير ، وليس المقصود تحصيلها بل المطلوب هو عبادته من تلك الجهتين . فالحاصل أن الإحسان على الشرح الأول عبارة عن الحالتين المقصودتين تشرهما معرفته تعالى وخشيته . وعلى الثاني عبارة عن العبادة بهاتين الجهتين ، فهاتان جهتان للعبادة المطلوبة لاحتلتان مطلوبتان للعبد فالمطلوب هو العبادة فقط ، وكأنك تراه جهة لها معنى أن العبادة ينبغي أن تكون بالخشوع بدون العيان كما تكون عند العيان ، ومعلوم أنها عند العيان تكون بغاية حسن السمات والتأدب ظاهراً وباطناً ؛

والاشغال وغيرها . والأدكار تقال للأوراد المسنونة ، وما ذكره المشايخ من الضربات والكيفيات يقال لها الاشغال . والنسبة في اصطلاحهم ربط خاص سوى ربط الخالقية والمخلوقة ، فمن حصل له ربط سوى الربط العام يقال له صاحب النسبة . والطرق المشهورة في التصوف أربعة السهروردية والقادرية ، والجشتية ، والنقشبندية ، والسلسلة السهروردية قد تسلسلت في أجدادنا من عشرة متصله ثم ما نقل إلينا من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد سمي شريعة . والتخلق بها يسمى طريقة ، وحينئذ تنصغ الأعمال بصيغ الإيمان كما كان في السلف . أما اليوم فلم بلاعمل وإيمان بلا تصديق من الجوارح ، رب تال للقرآن والقرآن يلغنه . ثم الفوز بالمقصد الأسنى والنيل بالمأرب الأعلى يسمى حقيقة . ومن هنا ظهر أن الطريقة والشريعة لا تتفيران كما زعمه العوام . وقد كتب الغزالي أن بعض العلم لا يضطر العالم إلى العمل به وبعضه يغلب عليه ويستعمل الأعضاء في الطاعات وهذا هو الإيمان عند السلف وهو المراد بمأقلت : إن الإيمان ينسبط من الباطن إلى الجوارح والإسلام يدخل من الظاهر إلى الباطن فإن التصديق إذا غلب واستعمل الأعضاء صار الإسلام والإيمان متحدين وهو المراد باتحاد المسافتين وإلى هذا المقام أشير في قوله «أن تعبد الله كأنك تراه الخ» فإن العبادة التي تتعلق بالجوارح إذا صدرت عنه بذلك الخشوع والخضوع فقد خرج إيمانه إلى الأعضاء ودخل لإسلامه في القلب واتحدت المسافتان وحينئذ فالإسلام والإيمان شيء واحد بخلاف ما إذا بقي تصديقه في القلب ولم يظهر إلى الأعضاء أو اقتصر لإسلامه على الأعضاء ولم يحصل

فينبغي أن يكون عند عدم اليان أيضاً كذلك لأن الله تعالى يدرك الأبصار ولا تدرك الأبصار فهو غير معائن لكن عبادته يبنى أن تكون كما لو كنت تانيه ، لأن العبادة في حالة المعاناة إنما تكون بالخشوع مراعاة لرؤيته تعالى ولا دخل فيه لرؤيتك لأنك إنما تخشى الملك لرحمك أنه يراك أو يعلم حالك وإن كنت تزعم أنه لا يراك أولاً يعلم حالك لتخاف منه وإن كنت تراه فكذلك عبادتك مع عدم رؤيتك إياه يبنى أن تكون كما لو كنت تراه ويراك لأن موجب الآداب والاعتناء بها هو رؤيته لارؤيتك وهو متحقق دائماً فهذا أيضاً جهة للمباداة المطلوبة لاحالة مطلوبة في نفسها بل علم هذه الجهة تورث الخشوع في العبادة فهذه مؤثرة ومورثة للخشوع : وبالجملة المقصود على الأول هو الانصياع بهاتين الحالتين وعلى الثاني المقصود هو المباداة من جهة حالة مقدرة وعلم عمق وشرح النوى هو أقرب عند الشيخ رحمه الله تعالى وإنما طولت الكلام في بيان الفرق بينهما مع التكرار الشديد بحيث يكاد أن يمل الناظر لأنه تعسر على الفرق بينهما وبعد تفكير وتمعن انكشف لي الأمر فكأنما أنشطت من العقال ، ودونك يتبين غريبين في هذا المعنى :

كأن رقيباً منك برعى خواطري وآخر برعى ناظري ولساني  
واني لاستحيك والبعد ، بيننا كما كنت أستحي وأنت ترائي

له الإحسان فبقى إسلامه على الأعضاء فقط ولم يسر إلى القلب فهذا الإسلام غير الإيمان والإيمان غير الإسلام وقد ذكرناه سابقاً أيضاً

« ما المستول عنها الخ » ولم يقل لست بأعلم منك لأن الكناية أبلغ من التصريح كقوله تعالى « وراودته التي هو في بيتها » وذلك لكونه أبلغ « إذا ولدت الأمة الخ » أى نصير الأصول فروعا والفروع أصولا . فالمراد منه انقلاب الأمور عند إبان الساعة وفيه شروح عديدة أخرى أكثرها مرجحة عندى ، ويؤيد ماقلنا قوله صلى الله عليه وسلم : إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة ، فهو الحزى بالأخذ لأن الحديث يفسر بعضه بعضا . ثم إن التمسك منه على جواز بيع أمهات الأولاد أو على عدم جوازه في غير موضعه ، فلم نلتفت إليه « فى خمس الخ » أى علم وقت الساعة داخل فى خمس ، ثم اعلم أن هذه الخمس لما كانت من الأمور التكوينية دون التشريعية لم يظهر عليها أحداً من أنبيائه إلا بما شاء وجعل مفاتيحه عنده فقال : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » لأنهم بعثوا للتشريع فالمناسب لهم علوم التشريع دون التكوين . ثم المراد (١) منه أصولها وأما علم الجزئيات فقد يعطى منه الأولياء رحمهم الله تعالى أيضاً ، لأن علم الجزئيات ليس بعلم فى الحقيقة لكونها محطاً للتحويلات والتغيرات ، ولأن علم جزئى لا يوصل إلى علم جزئى آخر فكانته ليس علما : وإنما العلم علم يوصل إلى علم جميع أفراد ذلك النوع وليس ذلك إلا علم أصول الشيء . ألا ترى أن ألوفاً من المصنوعات تجلب إلينا من ديار الأوربا ونحن نشاهدها ونعلمها ولكن لا علم لنا بأصولها ، فأى علم حصلناه بتلك الجزئيات ؟ ولكن العلم هو العلم الكلى يتمكن به صاحبه من علم الجزئيات من ذلك النوع بأسرها ويطلع على حقائقها ، وإليه أشار سبحانه بالمفتاح فكأنك إذا أوتيت مفتاحاً قدرت على فتح المغاليق كلها مهما أردت وليس هذا الشأن إلا شأن العلم الكلى فلم يعط أحد إلا جزئيات منتشرة . أما العلم الذى كالمفتاح فهو عند ربك الذى لا تخفى عليه خافية وحيثئذ صبح الحصر فى قوله « لا يعلمها إلا هو » بدون تأويل . أما تخصيص الخمس مع أن

(١) واستشكله الرازى ثم لم يجب عنه موضحاً ومر عليه الشوكافى فقال : إنه من زيف فلسفته فانه لا علم لأحد منهم بجزئى من جزئيات الغيب قلت : وإنما يسمع دعواه من لا خبرة له بما دار فى الدنيا ولو طالع التاريخ لعلم أن الاخبار بالمغيبات فتونا ذكرها ابن خلدون وقد اشتهر أن الكهنة أخبروا بشئ ثم وقع كما أخبروا بها فليس ذلك من زيفه بل لعدم وقوف الشوكافى بحقيقة الحال واعلم أن الشوكافى الذى ينكر على تقليد الأئمة ثم يريد هو أن يدعو الناس إلى تقليده قد صنف تفسيراً سماه فتح القدير فجاء نواب صديق حسن خان بعده وألحق به مقدمة من قبله وزاد ونقص فيه وسماه فتح البيان هكذا فى تحرير الفاضل عبد العزيز الكاملפורى .

أصول الأشياء الآخر أيضاً لا يعلما إلا هو قليل : إن هذه أنواع والكل راجع إليها . قلت : بل لأن سؤال السائل لم يقع إلا عن هذا الجنس كما ذكره السيوطي في شأن نزولها في (باب النقول في أسباب النزول) وفي (الدر المنثور)

## باب

هذا باب بلا ترجمة والمناسبة ظاهرة لأن هرقل كان عالماً بالتوراة وأنه أطلق الإيمان على الدين فقال : «هل يرجع أحد نسخة لدينه» ثم قال : «وكذلك الإيمان الخ» فدل قوله على أن الدين والإيمان واحد عنده . وهذا الحديث أظهر في مقصوده مما سبق لأنه أطلق الدين فيما سبق على مجموع الإيمان والإسلام والإحسان ، وقال في آخره : جاء يعلم الناس دينهم . ويمكن المناقشة فيه بأن النزاع في اتحاد الدين والإيمان . أما كون المجموع ديناً فليس محلاً للخلاف ، وما أخرجه هنا صريح في اتحاد الدين والإيمان فكان أظهر في مقصوده . ثم البشاشة في حديثه إشارة إلى مرتبة الإحسان .

## باب فضل من استبرأ الخ

والمراد منه الاحتياط في الدين وهو وإن كان خارجاً من الدين باعتبار بعض الجهات لكن المصنف رحمه الله تعالى جملة أيضاً من الدين يعني إذا أحرز الرجل من دينه القدر الضروري واحتاط بعد ذلك استبرأ لدينه فهل يعد ذلك من الدين مع أنه أحرز دينه من قبل ؟ فقد علم من الحديث أنه أيضاً من الدين وإن كان زائداً عليه من جهة أخرى وهذا تقسيم آخر للدين والإيمان إلى من استبرأ لدينه ، وإلى من لم يستبرأ . ولمن استبرأ لدينه زيادة فضل على من سواه . فدل على ثبوت المراتب في الإيمان ثم العبادة شيء وجودي ، والزهد قلة رغبة في الدنيا ، والورع احتراز عن الشبهات ، فهو شيء عيني واعلم : أن هذا الحديث من مهمات الحديث وتصدى لشرحه العلماء (١)

(١) وقد طالعت فيه رسالة الشوكاني فما وجدت فيه شيئاً يعلق بالقلب نعم لو مر عليه نحو الشافعي رحمه الله تعالى عنه لأتقى عن الإيضاح وهذا الشافعي « لما كان قبيح النفس أتى على محمد بن الحسن رحمه الله تعالى بما هو أهله فتارة قال : إنه كان يملأ العين والقلب (لأنه كان جبلاً ويملاً القلب من العلم) وقال أخرى : إذا تكلم محمد رحمه الله تعالى فكأنما ينزل الوحي ومرة قال : إني حملت عنه وقرى بغير من العلم . وأما المحدثون فمن لم يكن منهم قتيلاً لم يعرف قدره وورثته ولم تنقل عنهم كلمات التبجيل في شأنه رحمه الله تعالى ووجه نكارتهم أنه أول من جرد الفقه من الحديث وكانت شاكلة التصنيف قبل ذلك ذكر الآثار

والفضلاء وكتبوا عليها رسائل مستقلة ولكن الحديث مهم وموضوعه يحتاج إلى شرح الأئمة ولا ينفع فيه كلام الآخرين فإنه يتعلق بالحل والحرم ولا يمكن لنا الآن شرح ألفاظه فقط ولو انكشفت حقيقة لوجدنا ضابطة الحلال والحرام من جهة صاحب الشريعة ولكن هذا فصلا في الباب فإن ظاهر الحديث أن الحلال بين في نفسه والحرام أيضا كذلك ولكن لا بدري ماذا أراد بقوله مشبهات فإن الاشتباه حاصل في كثير من المواضع، ثم لا تكون تلك بين الحلال والحرام بل تكون تلك المشتبه إما حلالا أو حراماً. والحاصل: أن في الحديث ضابطة كلية للباب الفقهي ولكن لم تحصل عندنا منه شيء غير حل الألفاظ. ولما كان في المثل السائر مالا يدرك كانه لا يترك كله رأينا أن نتكلم عليه شيئا فنقول: إن الحديث بعد ذكر الحلال والحرام انتقل من الأحكام والمسائل إلى الحوادث والوقائع وذكر ضابطة عرفية ولذا تعرض إلى استبراء العرض فاندفع ما كان يحظر بالبال أنه لا دخل لذلك العرض في باب الحلال والحرام فقناه أن الرجل إذا اتقى الشبهات وموضع التهم فقد أحرز دينه عن الضياع وعرضه عن القدح فيه وهو مراد قول (علي) رضي الله تعالى عنه: إياك وما يسبق إلى الأذهان إنكاره وإن كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكراً يطبق أن تسمعه عنراً. فإنه ليس وارداً في المسائل فقط بل أعم منها، وكذلك الحديث ورد صدره في المسائل وعجزه في الحوادث مطلقاً. وقوله فقد استبرأ على نحو استبراء المدعى عليه عن نفسه في دار القضاء أي فن فعل كذلك وترك الشبهات فقد أحرز نفسه عن أن تسرى أو هام الناس إلى دينه كانت أو في عرضه. وترجمة قوله فقد استبرأ الخ (تواس شخص في أبي دين اور آبرو کی طرف سے صفائی پیش کر دی)

### تحقيق لفظ المشتبهات

« مشتهات » روى من الإفعال والتفعيل والافعال . واعلم أن المفسرين اختلفوا في تفسير قوله تعالى « منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » فقيل ملتبسات واعترض عليهم بأن الله تعالى قد وصف به جميع كتابه في موضع آخر وقال : « الله زل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً ومعناه هناك كتاباً يصدق بعضه بعضاً لأنه يلتبس ببعضه يعجز فإن هذا المعنى لا يابح أن يوصف به كتاب الله تعالى كما هو ظاهر فأخذ بعضهم معنى التصديق في قوله « وأخر متشابهات » أيضاً وهو مروي عن مجاهد ، وذكره البخاري في التفسير . أقول : والمتشابه بمعنى المصدق قريب من معنى

والفقه مختلطاً ذليلاً خالف دأبهم طعنوا عليه في ذلك . مع أنه لم يبق الآن أحد من المذاهب الأربعة إلا وقد فعل فعله وسار سيرته فرحم الله من أنصف ولم يتعسف . انتهى تعريب ما في تقرير المفاضل عبد القدير



الحكم وليس بينهما كثير فرق مع أن الله تعالى قابل بينهما ومعى الذين يتبعون ما تشابه منه بالزائنين . وعلى هذا فخصير مجاهد مرجوح وكان ينبغي أن لا يذكر البخارى ، والعذر عن البخارى رحمه الله تعالى بحجى . فى موضعه . فمعى المتشابهات فى قوله « وأخر متشابهات » هو المتشابهات وفى قوله « كتاباً متشابهاً » هو التصديق أى « صدقاً بعضه بعضاً » فإن قلت : إنه يوجب الانتشار فى مطالب القرآن قلت لا انتشار فيه لأن تباين المعانى عند تباين الصلوات وإن كانت محدوة فى اللفظ ليس من الانتشار فى شئ . فالتشابه إذا كانت صلتة على يكون معناه الالتباس كما فى قوله تعالى « إن البقر تشابه علينا » أى التباس علينا وهو المراد فى قوله « وأخر متشابهات » وإذا كانت صلتة اللام يكون بمعنى التصديق وهو المراد فى قوا « كتاباً متشابهاً » يعنى متشابهها لكم ، أى « صدقاً بعضه بعضاً » والسر فيه عندى أن اللفظ إذا تباين معناه عند تباين الصلوات يكون مشتركاً معنوياً .

« لا يعلمها كثير من الناس » أى لا يعلم حكمها كما عند الترمذى بلفظ لا يدرك كثير من الناس أمن الحلال هى ؟ أم من الحرام ؟ ومفهوم قوله كثير أن بعضاً منهم يعلمها وهم المجتهدون فحينئذ يكون الاشتباه فى حق غيرهم وقد يقع الاشتباه لهم أيضاً حيث لا يظهر لهم ترجيح أحد الدليلين كذا ذكره الحافظ .

« لكل ملك حمى الخ » وعندنا يجوز الحمى للإمام فقط كما كان هو رضى الله تعالى عنه بربضه لحيل الجهاد دون غيره . أما الملوك فكانوا يتخذون الحمى لأنفسهم وذلك محظور فى الشرع ، وأما حمى الله فهو مطلوب لله تعالى أن لا يرعى عبده حوله فبه تشبيه محمود بمذموم ولا ينبغي أخذ المسائل والأحكام من التشبيهات فاعلمه فإنه مهم وقد يغلط فيه الناس . ثم الحديث إنما جاء على عرف الملوك وعاداتهم وكان من عادات ملوكهم اتخاذ الحمى كما علمت .

« ألا وهى القلب » ونسبة القلب إلى الجسد كنسبة الأمير إلى المأمور وهو الأصل ، والأعضاء كالفرع له وهو معدن العلوم والمعارف والأخلاق والمسلكات وفى الجامع الصغير للسيوطى رحمه الله تعالى « أن القلب ملك الخ » وفى البيهقى أن الأذن قع للقلب يحضر المسموعات عنده من الخارج ، والعينان مسلحة بتقى بهما الحجر والشجر ، واليدان جناحان ، والرجلان البريد ، والكبد رحمة ، والطحال ضحك ، والرئة نفس ، فإن صح هذا لدل على أن الضحك من الطحال ، ولم يذكر الأطباء له وجهاً . وما وضع لدى . أنه يحدث من اقباض الرئة مرة وانبساطه أخرى ، والقلب هو أصل اللطائف كلها عندى غير الروح فإنها من الخارج والنفس معدنه الكبد الطالبة للذات والشهوات ، والقلب بعد فثاته فى الذات والهووى يسمى نفساً ، وعليه مدار الإصلاح والفلاح

وهو مبيط الأنوار ومنبع الأسرار ، وفي الحديث أنه لما صور آدم طاف به الشيطان ودخل فيه ورأى فيه منافذ قال : إنه مخلوق لا يتألك نفسه وفي تفسير فتح الميزر زيادة : وهي أن في يسار حجرة مسدودة لأدري ماذا فيها وكان فيه القلب . قلت ولما كان القلب مظهرًا لتجليات الصمد الأحد جعله الله صمدًا ولم يبق فيه منفذًا فهو إذن كالقبة المشرفة مسدودة جوانبها بحكمة أربابها وغرفها لا يدري سره إلا الله العلي العظيم .

## باب أداء الخمس من الإيمان

« كنت أقدم مع ابن عباس » وسبب ذلك في كتاب العلم عند المصنف رحمه الله تعالى ولفظه « كنت أترجم بين ابن عباس رضى الله تعالى عنه وبين الناس » لأن أبا جرة كان يعرف اللغة الفارسية وكانت المعاملات عنده تحيى في تلك اللغة فيترجم له « أقدم عندي » إن كان هذا الإعطاء أجره الترجمة كان دليلًا على جواز أخذ الأجرة على التعليم أيضا . وإن كان بسبب آخر فلا . ونقل أنه كان ذلك بسبب الرؤيا التي رآها في فسح العمرة أنه قبل حجته وعمرته ، وقد كان فسحه على فتواه فسر به .

« إن وفد عبد القيس » [١] وأهم أتوه مرتين مرة في السنة السادسة وأخرى عام فتح مكة . ومسجد عبد القيس بجوأنى أول مسجد صليت فيه صلاة الجمعة بعد المسجد النبوى فاحفظه فإنه ينفعلك في مسألة الجمعة في القرى وسيجيء إن شاء الله تعالى تحقيقها .

« غير خزايا ولا مدامى » وفي ندائى مشاكلة كما في الندايا والعشايا . وإنما قال لهم ذلك لأنهم جاؤا برغبة منهم بدون الحرب . ثم هنا إشكال : وهو أنه وعد بذكر الأربع فإن عددنا الإيمان بالله منها يبقى سواء أربعا وبصير المجموع خمسا فيزيد العدد . وإن جعلنا المجموع تفسيرا للإيمان وأدركناه تحته لم يحصل إلا أمر واحد وعلى كلا التقديرين لا يحصل العدد الموعود . فقال البيضاوى في ( شرح المصاييح ) : إن الإيمان بالله وحده أمر واحد وإقام الصلاة الخ تفسير للإيمان والثلاثة

(١) واعلم أن ربيعة ، ومضر ، وأمار ، وزيد كانوا أبناء أب ومضر منهم أحد أجداد النبی صلى الله عليه وسلم ومن هنا صار الوفد المذكور من بنى أعمامه صلى الله عليه وسلم . ثم اعلم أن والد هؤلاء كان من الأغنياء فلما أشرف على الموت أوصاهم بالإشارة أن يقتسموا أمواله بينهم وعين لكل ولد صمًا من المال فكان الخيل في حظ ربيعة فاشتهرت بريعة الخيل وكذا الذهب في حظ مضر فاشتهرت بمضر الحمراء فإن الذهب يكنى بالأحمر وقد ذكرهم خواجہ امیر خسرو أيضا في كتابه ( هست بهشت ) غير أنه لم يذكر الحقيقة وقد ذكرناها لك كذا في تحرير الفاضل عبد العزيز .

الباقية تركها الراوى . قلت : وحاصله هدر ما ذكره الراوى والأخذ بما لم يذكره والرجم بالنيب .  
وقيل : إن العدد باعتبار أجزائه التفصيل فالإيمان واحد ثم فصله في ذلك العدد وقيل : إنه وعد  
بالأربع وزاد عليه بواحد عند الوفاء فذكر إعطاء الخمس تبرع منه ولا بأس في إعطائه الزيادة على  
الموعود . قلت وهذا الجواب بعيد عن ترجمة المصنف رحمه الله تعالى بمراحل فإن إعطاء الخمس  
على هذا التقدير خارج عن الإيمان والمصنف رحمه الله تعالى بوب عليه بكونه من الإيمان .  
ويمكن أن يحاج عنه أن إعطاء الخمس وإن كان خارجاً عن الإيمان لكنه معدود عند المصنف  
رحمه الله تعالى من الإيمان لأنه قد علم من صنيعه أن جميع الأشياء المتعلقة بالإيمان إيمان عنده .  
وقيل إعطاء الخمس داخل في إتياء الزكاة لأنه أيضاً من نوعه وهذا اللفظ من جملة تبرعا سيما على  
مذهب الشافعية فإنهم قالوا في المعدن الزكاة وفي الركاز الخمس . وقيل : إن الشهادتين ليستا من  
الأشياء الموعودة وإنما ذكرهما تمهيداً ولكونها لا بد منهما والعدد يبدأ من قوله إقام الصلاة .  
أقول ويرد عليه ما عند البخارى ص ٢٣٧ ج ٢ أنه ذكر الشهادتين وعقد واحدة . وهذا يدل على  
أنه عددها من الموعود . لا يقال إن المعدن كان للإشارة إلى التوحيد . لاناقول : المعبود فيها الإشارة  
بنصب المسبحة دون المعدن والراوى يذكر المقدس . والاولى عندي ، أن يقال : إن الأربعة هو  
الإيمان مع ما بعده وما بعده تفسير للإيمان فإذا قلنا إنها إيمان قلنا إنها شيء واحد وإن نظرنا إلى  
الأجزاء قلنا إنها أربعة فهو واحد من جهة الإجمال وأربعة من جهة التفصيل وبعبارة أخرى : أن  
المقصود كان الأمر بالإيمان غير أنه قال (١) أربعة نظراً إلى أجزائه الداخلة فيه . وهذا يوافق  
غرض المصنف رحمه الله تعالى أيضاً فإنه جعل أداء الخمس من الإيمان . وأيضاً يوافق لما ذكره  
في « باب سؤال جبرائيل » ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم لوفد عبد القيس فإنه دليل على أنه عد  
الأشياء الأربعة من أجزاء الإيمان وتفسيره وكذلك بوب في كتاب السير والجهاد بقوله باب أداء  
الخمس من الدين ص ٤٣٦ ج ٢ فدل على أنه معدود عنده من الإيمان .

« وحده » و « فرق في ( المطول ) بين الواحد والاحد فقال : إن الواحد مشتق من الواحد  
وبصير أحداً بانقلاب الواو وألفاً فالأحد اثنان الأول من الواحد وهو للعدد المقابل للآخرين ،  
وأثنان للمنفرد عن الشيء . والاول لا يرد إلا في سياق النفي كقوله « ولا يظلم ربك أحداً » أى  
واحداً والثاني يستعمل في الإثبات كقوله « قل هو الله أحد » أى منفرد . ثم قيل : إن الواحد  
لاجتماع له إلا أنه ثابت في شعر الخمسة قاموا إليه ذرافات ووحداناً قال التبريزي : والوحدان

(١) قلت ولا يبعد أن يقال إنه لما بناهم عن أربعة ناسب أن يأمرهم بأربعة فإن الجمع بين أعداد المأمور  
به والمنهى عنه من نوع واحد أيضاً من المحسنات وحيث لطف تغيير الإيمان بالأربعة جداً فقد .

جمع الواحد بمعنى المنفرد دون الواحد بمعنى العدد المقابل لل اثنين . قلت : لا بأس في كون الجمع لل واحد بمعنى العدد أيضاً وليطلب استحيالاته من كليات أبي البقاء فإنه بحث فيها أنه للانفراد عن الذات أو للانفراد عن الفعل وكتب فيه السبيل رسالة مستقلة

« إقام الصلاة الخ » قيل إنه مجرور ومعطوف على الإيمان وتقديره قد تم على ذكر الشهادتين ثم انه بعد كونه معطوفاً على الإيمان إيماناً أيضاً وقيل بالرفع . وأقول إنه داخل في تفسير الإيمان وهو الأقرب عندى وأوفق لفرض المصنف رحمه الله تعالى ثم إنه قال الحافظ رحمه الله تعالى : إن الحج ليس بمذكور في أحد من طرقه لأنه فرض بعده وما ذكر في بعض طرقه من الحج معلول عند المحدثين

« وصيام رمضان » وهو مصدر لفظة لاجمع صوم وفي كتب الفقه من قال على صيام يلزمه ثلث صيام فدل على أنه جمع عتدم ، ولعله عرف حادث . وإلا فالصيام مصدر وليس بجمع .  
« الحتم » ( سبزدك كي روغني كهر يا جيسي مرتبان ) والحتم وإن فسروها بالجرة الخضراء ولكن لا يشترط أن تكون خضراء دائماً بل هذا بالنظر إلى الغالب « دباء » ( توبرى ) « النقيب » ما يتخذ من نفر أصل النخلة والمزف وهو المقير والقيرو والقار واحد . والزفت ليست ترجمته ( رال ) كما في النيات بل هو نوع من الدهن يجلب من البصرة . والنهى عن الانتباذ في هذه الأوعية بخصوصها لأنه يسرع فيها الإسكار ثم ثبتت الرخصة في الانتباذ في كل وعاء إذا لم يسكر رواه الترمذى في الأشربة ص ٩ ج ٢ قال إن ظرفاً لا يعمل شيئاً ولا يحرمه وكل مسكر حرام اهـ .

## باب ما جاء أن الأعمال بالنية الخ

الغرض منه الرد على من قال إن الإقرار باللسان كاف للإيمان فقال : إن الإيمان عمل وكل عمل لا بد له من نية فلم أن الإيمان أيضاً لا بد له من النية القلبية . وأما الإقرار باللسان فقط فليس بإيمان . أقول وظنى أنه لا يكون هناك من يقول بكفاية الإقرار فقط ولعل غرضهم غير ما نقل عنهم الناقلون .

« والحسبة » وقد مر منى أن الحسبة أمر زائد على نية صحيحة فإن النية مرتبة العلم والحسبة مرتبة علم العلم أى استحضار تلك النية واستشعارها .

« والوضوء » وافق الحجازيين في اشتراط النية للوضوء وسوى بين العبادات المقصودة وغير المقصودة . وقد مر منى أن الوضوء بلا نية لا ثواب فيه عندنا أيضاً كذا في ( خزائن المفتين ) والبحث عن مسألة النية في العبادات قد مرنا في شرح الحديث الأول مستوفى ، وأن حديث

« إنما الأعمال بالنيات » مخصوص عند الكل فإن طاعات الكافر وقرباته كلها يصح ولا حاجة فيها إلى النية عند أحد .

« والأحكام » لا يعلم ماذا أراد بها المصنف رحمه الله تعالى أما الفقهاء فيريدون بها مسائل القضاء ولعل المصنف رحمه الله تعالى أراد منها بقية المعاملات وهي خارجة عن الحديث عند الشافعية وعند الحنفية على القول المشهور . قلت : وفي المعاملات أيضاً نية إلا أن في المعاملات جهتين : جهة تتعلق بالعباد ولا عبرة للنية فيها ، وجهة تتعلق بالله تعالى والنية معتبرة فيها أيضاً فالحديث عام عندي كما قاله المصنف رحمه الله تعالى .

« على شاكلته » فسر المصنف رحمه الله تعالى بالنية وأصل معناه على مناسبة طبيعية فالإنسان إنما يعمل على طريقه طبيعية ومناسبتها كيفما خلقت وطبعت فمن طبع على السعادة يعمل لها ومن طبع على الشقاوة يعمل لها .

« ولكن جهاد نية » هذه قطعة حديث قاله في فتح مكة ومعناها أن الهجرة من مكة إلى المدينة قد ختمت لأن مكة صارت دار الإسلام ولكن الجهاد والنية باقيان إلى يوم القيامة فمن كان منك يمتنى أن يجتهد في الدين فلا يتأسف من انقطاع الهجرة فإن المجال واسع بعد فالجهاد باق والنية باقية فليجتهد فيها .

« ونفقة الرجل الخ » وقد مر أن النية الإجمالية كافية لإحراز الثواب وإنما الضروري انتفاء النية الفاسدة فقط فينبغي أن يحصل الأجر في نفقة العيال بدون الاحتساب . لأن الاحتساب أمر زائد على النية وقد الاحتساب مهنا لأنه وضع ذهول لا يرجو فيه الأجر أحد فإنه أمر طبعي فزاد الاحتساب تنبيها على هذا كما مر مفصلاً .

## باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة

و : تعريف الطرفين وهو يفيد القصر إلا أن التفاتاً يقول بالقصر من جانب واحد وهو المعروف بلام الجنس فقط ( فالأمير زيد ) ( وزيد الأمير ) معناهما واحد عنده أي قصر الأعم على الأخص وفصل فيه الزحشرى أن القصر قد يكون من جانب المبتدأ وقد يكون من جانب الخبر أيضاً فجوز من الطرفين وهو الحق عندي قال في ( الفائق ) في حديث « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » إن الله مقصور والدهر مقصور عليه والمعنى أن الله هو الجالب للمحادثات لا غير الجالب . قلت بل فيه تعريف المبتدأ بحال الخبر كما في قوله .

## فَإِنْ قَتَلَ الْهَوَى رَجُلًا فَإِنَّ ذَلِكَ الرَّجُلَ

وحيثُتد معنى الحديث عندى أيها المخاطب أنك تعرف الدهر من قبل بنسبة جلب الخير والشر إليه فافقه هو ذلك الدهر . وبمثله قرره الزعششى فى قوله تعالى « أولئك هم المفلحون » فى (الكشاف) وعليه قوله صلى الله عليه وسلم « هو الطهور ماؤه » عندى يعنى أنك تعلم الطهور من القرآن ( وأزلنا من السماء ماء طهوراً ) فالطهور الذى تعلبه هو هذا . ومعنى قوله الدين مقصور على النصيحة فقط وليس بنش فالمبتدأ مقصور والخبر مقصور عليه . وكذا قوله الدعاء هو العبادة معناه الدعاء مقصور على صفة العبادة لا أن العبادة مقصورة على الدعاء . كما فهمه الناس فترجمته ( دعا عبادت هى هى ) والناس يترجمونه ( دعا هى عبادت هى ) ثم النصيحة لله أن لا تشرك به شيئاً ، وللرسول أن تصدقه فيما جاء به ، وللأئمة أن تطيعهم ، ولعامة المسلمين أن تعامل معهم بالخلوص بدون غش ، والله تعالى أعلم . وهذا آخر كتاب الإيمان (١)

(١) قلت : إن الشيخ رحمه الله قد خالف فى كثير من شرح تراجم الأبواب وغيره الشارحين وهو أهل لذلك لا يجب عليه تقليدهم ثم مع هذا ربما يكون من قبيل احتمال من المحتملات لا يكون على سبب الجزم واليقين بل هو أيضاً محتمل من المحتملات وسر ذلك ، قد علمت أن المصنف الحلام من غايته رفعته وفرط ذكائه سلك مسلك الاختصار ولم يفصح بمراده فى موضع لأنه لا يريد أن يتكلم بلفظ من قبله إلا إذا اضطر إليه وذلك أيضاً فى التراجم ولذا يأتى بالأحاديث فى تراجمه فإذا أراد أن يقول شيئاً من قبل نفسه وضع بدله حديثاً يردى مؤداه فإذا لم يجد له حديثاً أتى بلفظ أو لفظين من قبله . ومن هنا ترى ضائق نطالق يانه وحيثُتد لا بد أن يحدث الاختلاف فى شرح التراجم وهذا هو السبيل فيما يأتى أيضاً فعملك أن تأمل فى أمثال تلك المواضع ثم إن بعد هذا الاطناب هنا كلام جميل للشاه عبد العزيز رحمه الله تعالى محقق هذه الأمة تنبهت له من نفيه شيخي فى (مشكلات القرآن) وما أنا أعربه لك إعادة .

واعلم أن الايمان فى الشرع عبارة عن التصديق بمعنى ( كرويدن ، وباور كردن ) ويتعلق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم وثبت كونه من الدين ضرورة وذلك لأن الله تعالى جعله من أفعال القلب فى مواضع فقال : « وقلبه مطمئن بالإيمان » وقال : « كتب فى قلوبهم الايمان » وقال : « ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » ولا شك أن فعل القلب هو التصديق لا غير ثم إن ذكره مع الحسنات والمعاصى وقَارَن بينه وبينها بالمعطف فقال : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وقال : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » وقال : « والذين آمنوا ولم يهاجروا » فدل على أن الطاعات ليست أجزاء له كما أن المعاصى ليست محبة له مطلقاً ثم إنه نعى على من أقر باللسان فقط ولم تؤمن قلبه كما فى البقرة فقال : « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » فلم أنت الإقرار فقط ليس إلا حكاية عن الايمان فان طابقت تلك الحكاية مع المحكى عنه فيها وإلا فالإقرار المحض لا يزيد إلا الحنء والكذب .

وتحقق المقام أن للإيمان أيضاً وجودات كما هي لسائر الأشياء : وجود عيني ، ووجود ذهني ، ووجود لفظي . وقد قررّ عديم أن الأصل فيها هو الوجود العيني وسائرهما فروع وتوابع فالوجود العيني للإيمان هو نور يقذف في القلب يرفع حجاب بينه وبين الحق وهذا هو النور الذي حكى عنه الله تعالى في قوله « مثل نور كشكاة فيها مصباح » وذكر تشبيهه بإشباح ثم ذكر سيئه في قوله « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » .

وهذا النور مثل سائر المحسوسات قابل القوة والضعف واشتداد وانتقاص وهو الذي يزيد وينقص كما في قوله : « وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً » ونحوها كثيراً . والسر فيه أن المحجب كلما ترتفع يزداد هذا النور ويزداد الإيمان قوة وثباتاً إلى أن يبلغ الأوج ثم أنه ينسحب ذلك النور شيئاً فشيئاً حتى يحيط بالأعضاء كلها ، والقوى أجمعها وحينئذ ينشرح الصدر للإسلام ويطلع على حقائق الأشياء وتجلي على مدرسته غيوب الغيوب ويصرف كل شيء في عله وينوق من وجدانه ما كان الأنبياء عليهم السلام أخبروا به إجمالاً أو تفصيلاً ثم يزيد هذا النور والانشراح حتى ينبعث القلب إلى الاقتدار بأوامر الشرع والاتباع عن مناهيه . وبعد ذلك ينضم هذا النور مع أنوار الأخلاق الفاضلة والمسلكات الحيدة والأعمال الصالحة فيضي ظلمات الطباع البيمة والشهوانية فتدل له وإليه أشير في قوله تعالى « نورم يسمى بين أيديهم وبأيامهم » وفي موضع آخر « نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء » هذا في الوجود العيني .

أما الوجود الذهني فله درجتان : الأولى ملاحظة المعارف المتجلية إجمالاً والنظر إلى الغيوب المنكشفة كلياً ، وهو مفاد كلمة ( لا إله إلا الله محمد رسول الله ) وتسمى تلك الملاحظة تصديقاً إجمالياً وبلفظ آخر ( كروين و باور كردن ) والثانية ملاحظة كل من تلك الغيوب المتجلية تفصيلاً بمعنى كل فرد فرد مع الارتباط بينها وتسمى تصديقاً تفصيلاً . أما الوجود اللفظي ففي اصطلاح الشرع عبارة عن الشهادتين فقط . وظاهر أن الوجود اللفظي للشيء بدون تحقق حقيقة لا يسمن ولا يفتي من جوع وإلا لزم أن يروى الغليل من ذكر الماء ويشبع الجائع من اسم الخبز . ولكن لما لم يكن في عالم البشر للتعبير عما في ضميره سبيل غير الطق والتلفظ صار للشهادتين دخل عظيم في الحكم بالإيمان فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . . . . . بهم على الله ومن هنا علم كيفية زيادة الإيمان ونقصانه وقوته وضعفه ولاح أن ما ورد في الحديث « لا إله إلا الله » أني حين يروى وهو مؤمن وقوله والحياة من الإيمان وقوله لا يؤمن أحدكم حتى يأمن جاره بوائقه كلها عمول على كمال الإيمان والوجود العيني له . ومن ذهب إلى نفي الزيادة قال نقصان أراد المرتبة الأولى من الوجود الذهني وحينئذ لم يبق بين الفريقين نزاع ولا خلاف .

ثم الإيمان على نحوين : تقليدي وتحقيقي . والتحقيق أيضاً ينقسم إلى قسمين : استدلال وكشفي . وكل منهما على نحوين : إما أن يبلغ إلى جد لا يتجاوزده أولاً . والثاني يسمى علم اليقين . والأول على ضربين إما مشاهدة ويسمى بعين اليقين أو الشهود الذاتي ويسمى حق اليقين . وهذا الأخير لا يدخلان في الإيمان بالنفس هذا .

## كتاب العلم

واعلم أن العلم عند (الماتريدية) : صفة مودعة في القلب كالقوة الباصرة في العين من شأنها الانجلاء بالشروط اللاحقة بها فالعلم واحد مع تعدد المعلومات . نعم تعدد الإضافات ضرورى بخلاف (الفلاسفة) فإنهم قالوا : إنه حصول الصورة ، أو الصورة الحاصلة ، ولا مسكة لهم على ذلك . ومن هنا علم أن العلم والمعلوم متغايران بالذات ، لا كما زعموا أنهما متحدان بالذات . ويتعلق بالمعْدوم ، لا كالفلاسفة القائلين بتوسط الصور : فإنهم لما استحالوا العلم بالمعْدوم ذهبوا إلى إقامة الصور في البين وقالوا : إن الصورة تحصل أولا ثم يحصل العلم بالمعْدوم بواسطتها . قلت : وليس في هذا غير تطويل المسافة فإننا نسأل كيف تعلق تلك الصورة بذى الصورة فإن كان بصورة أخرى يلزم التسلسل ، وإن كان بالمعْدوم فليكن تعلق العلم أيضاً كذلك . على أنه يلزم عليهم أن يحصل العلم قبل المعلوم ، فإن المعلوم عبارة عن الصورة من حيث هي وهى مأخوذة عن درجة العلم التى هي عبارة عن الصورة من حيث الإكتشاف ، وتقدم المأخوذ منه على المأخوذ أمر يدهى فلزم أن يحصل العلم قبل المعلوم . وتقدم الصورة المطلقة التى هي علم على الصورة الملحوظة بقيد الإكتشاف لا يتفجع هنا فهذا كله جهل وسفه . والحق أن العلم يتعلق بالمعْدوم والموجود ، ولا يحتاج إلى تحلل الصور . ثم إن العلم حسنة وقبحه بحسن المعلوم وقبحه . ولقد أبدع المصنف رحمه الله تعالى في الترتيب حيث وضع الوحي أولا ثم الإيمان ثم العلم ثم الطهارة ثم الصلاة الخ . واعلم أن العلم إنما يعد كالا لكونه وسيلة إلى العمل المفضى إلى رضائه تعالى فالعلم الذى ليس على هذه الطريقة فهو وبال على صاحبه . وإليه يشير آخر الآية « واقه بما تعملون خبير » به فيه على ما به كمال أولى العلم والفوز بالدرجات . ثم إن العمل الصحيح ، يرضاه ربك ولا علم به إلا من تلقاه النبوة ، فدعت الضرورة إلى الإقرار بالنبوة ومن أنكرها فهو ضال . مثل كفار يروان وعراق بعد نوح عليه الصلاة والسلام فإنهم كانوا ينكرونها ومرا بن تيمية رحمه الله تعالى على تحقيقهم فلم يدرکه . وقد ذكر (الشهرستانى) مناظرة الحنفاء والصابئين في كتابه في نحو ثلاثين ورقة وعددها من غرائب . ويتضح منها أنهم كانوا ينكرون طور النبوة . ثم إن المفسرين تكلموا في فضل آدم عليه الصلاة والسلام ورأوا أن فضله من جهة العلم ، وهى عندى عبوديته لأن الخلافة يستحقها باعتبار الظاهر ثلاثة : آدم والملائكة وإبليس أما إبليس

(١١٢ - ١١٣)



فقد علمت حاله ، وأما الملائكة فإنهم سألوهم عن سر الخلافة لما كان ظاهر حال بنى آدم بنىء ص سفك الدماء ، وغيرها ولم يحسنوا فى السؤال غير أنهم لما لم يصروا عليه غفر لهم . وأما آدم عليه الصلاة والسلام فإنه لم يواجه ربه إلا بالتضرع والابتهاال حين ناداه ألم أنهما عن تلكا الشجرة مع أنه كان عنده جواباً ألهم به موسى عليه الصلاة والسلام حين ناظر معه كما فى الحديث إلا أنه لم يأت بحرف منه حين مواجهة ، به عبودية وطاعة ومن هنا علم سر المناظرة بين موسى وآدم عليهما السلام وإنما أظهر الله تعالى عليه بكونه وصفا يمكن ظهوره بخلاف العبودية فإنها صفة مستورة فى العبد لاسيلى إلى العلم بها لا لكونه مداراً للفضل فلم أن فضل العلم إما يظهر إذا كان العمل يساعده كآدم عليه الصلاة والسلام فإن عليه عد فضلا وكالا لعبوديته وعمله حسب عليه . كيف وإله وسيلة العمل والوسيلة لا تفوق ما هو وسيلة إليه . ولعلك الآن ذقت معنى قوله تعالى « واقع بما تعملون خير » ولا تنكر فضل العلم فإن مالكا وأبا حنيفة رحهما الله تعالى ذهابا إلى أن الاشتغال بالعلم خير من الاشتغال بالتواهل على عكس ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله وعن أحمد رحمه الله روايتان إحداهما فى فضل العلم والأخرى فى فضل الجهاد كما ذكره ابن تيمية رحمه الله فى ( منهاج السنة ) ولكنى أردت بيان جهة الخلافة على ما كانت عندى والله يعلم الحق وهو أعلم للصواب .

قوله « وقوله تعالى : يرفع الله الذين آمنوا - الخ » فيه أيضا ساقية للإيمان على العلم والآية سيقى لبيان فضل عامة المؤمنين ثم للعلماء لا لالشاق فقط . ومعنى قوله « والذين أتوا العلم » أى الذين آمنوا ومع ذلك أتوا شيئا آخر وهو العلم .

قوله « والدرجات » جمع درجة يستعمل فى الجنة كالدرجات جمع دركة فى النار قال الله تعالى « إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار »

قوله « وقوله تعالى رب زدنى علما » ودلالته على فضل العلم واضحة .

### باب من سئل علما الخ

قوله « إذا ضيعت الأمانة » ومعنى الضياع أن لا يبقى اعتماد لأحد على أحد لا فى الدين ولا فى الدنيا . وقد مر منى أن الأمانة صفة متقدمة على الإيمان فيجى . أولا لون الأمانة ثم يجى . عليه لون الإيمان ولذا اشتق منها الإيمان . وفى الحديث تأديب للسائل بأن السؤال ينبغى أن يكون بعد الفراغ لا عند الاشتغال ، ومن سئل عند الاشتغال يسع له أن لا يقطع كلامه ويمضى فيه . وفيه ترغيب للجبب أن يجيب بعد فراغه إن شاء وفيه إجازة لتحقيق السؤال إذا لم يفهمه .

قوله «إذا وسد الأمر إلى غير أهله» وفي ذلك حكايات عن الأئمة والمحدثين : فنقل عن الشافعي رحمه الله أنه لم يكن في سعة من ذات يده وكان الناس يهدون إليه تحائف إلا أنه لم يكن يسكنها وكان ينفقها على الفور وكان يعيش في عسرة وتلبذه ابن عبد الحكم كان صاحب الضيعة والتخيل فكان يخدمه كثيراً واتفق أن الإمام الشافعي رحمه الله رحل إليه مرة فأمر الطبايح أن يهيئ له أنواعاً من الطعام وكتب أسماءها فأضاف عليها الشافعي رحمه الله طعاماً آخر وكتب يده فلما عليه ابن عبد الحكم اعتق عبده من شدة الفرح فلما كان الشافعي رحمه الله ابن أربع وخمسين وسمع نداء الرحيل استفتاه الناس من يجلس إليهم بعده ومن يتولى التدريس فجاء ابن عبد الحكم أمامه يرجو أن يمين الإمام إياه إلا أن الإمام الشافعي رحمه الله وسد الأمر إلى أهله وقال : إن صاحب الحلقة بعدى يكون ( اسمعيل بن يحيى المزني ) خال الطحاوي ولم يبال بما صنع إليه ابن عبد الحكم من المعروف مدة حياته . وهكذا الشيخ ( ابن الهمام ) رحمه الله وكان صاحب طريقة لم يأجر نفسه للتعليم مدة عمره وكان متولياً للخانقاه إذ ذاك وكان يدرس فيه لوجه الله وكان يأخذ منه بالمعروف غير متائل مالا . وكان ملك مصر من أكبر معتقديه متى تمروله حادثة سئل عنها مع كون الحافظ ابن حجر رحمه الله والمعيني رحمه الله موجودين في زمانه أيضاً ، فلما دنا وفاته سأل الناس عن مجلس مجلسه بعده قال : ( العلامة القاسم بن قطلوبغا ) وإنما انتخبه من بين سائر تلامذته لأنه مع كونه عالماً كان أورعهم وأتقاهم ، ومن أدلة تقواه وورعه أن علماء المذاهب الأربعة رحلوا لتأييده في مناظرة أنعقدت بينه وبين ( الشيخ عبد البر بن الشحنة ) تلميذ ( ابن الهمام رحمه الله ) بين حضرة الملك . وبالجملة لما كان العلامة القاسم أهلاً عنده وسد إليه الدرس بعده . وكذلك قصة الشيخ أبي الحسن السندی من أعيان القرن الثالث عشر لم يكن يتكلم عند الدرس بحرف وكان يجلس ساكناً صامتاً فلما دنا أجل شيخه سأله الناس أن يستخلف أحداً بعده فاستخلف أبا الحسن فتعجب الناس منه حيث عين رجلاً لا يحسن التكلم أيضاً غير أن الشيخ لما تولى الدرس بعده عرف الناس أنه هو الذي كان أهلاً لذلك ، فأفاض عليهم من بحور العلوم ما أدهش الناس . (١)

### باب من رفع صوته

أى رفع الصوت بالعلم جائز عند الحاجة قوله «نمسخ على أرجلنا» أى نفسل أرجلنا وإنما

(١) يقول البعد الضعيف ومثله كان دأب شيوخى رحمه الله تعالى فانه كان أصمت الناس بحضرة شيخه فلما أراد شيخه أن يبيع اشرباب الناس إلى أن يفوض إليهم خدمة الدرس ولكنه رحمه الله تعالى وسد الأمر إلى أهله ونصب شيخنا رحمه الله تعالى لتلك الخدمة وبأنه كان أحق بها — سقاها الله تعالى من سلسيل الجنة آمين .

كنى عنه بالمسح لاجلهم فيه لا كما يظهر من الطحاوى أن المسح على الأرجل كان في زمان ثم نسخ .

## باب قول المحدث النخ

اعلم أنه لافرق بين التحديث والإخبار لغة . وأما في الاصطلاح فنهم من استمر على أصل اللغة . ونقل الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة كما في (الفتح) وصرح القارى أنه مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهكذا يستفاد من طبقات الحنفية للشيخ عبدالقادر القرشى في ترجمة عبد الكريم بن الهيثم أو عمرو بن الهيثم وهو رأى البخارى ولذا تجد في كتابه كثيرا في الصلب حدثنا مع نسخة عليه وأخبرنا بذلك لعدم الفرق بينهما عنده ، ومنهم من فرق بينهما كسليم فإنه كثيرا ما يحول في الإسناد لأجل التشبيه على تناير لفظي التحديث والإخبار فقط . ثم انهم اختلفوا في القراءة على الشيخ هل تساوى السماع من لفظه أو هي دونه أو فوقه فذهب مالك وأصحابه ومعظم أهل الحجاز والكوفة والبخارى إلى التسوية بينهما . قال السيوطى : وعندى هؤلاء إنما ذكروا المساواة في صحة الأخذ بها رداً على من أنكروها لافى اتحاد المرتبة ، وحكى ترجيح السماع عليهما عن جمهور أهل الشرق قال النووي : هو الصحيح وحكى ترجيح القراءة على السماع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قلت : وفي بستان المحدثين عن محمد بن الشجاع الثلجى لآلى الليث السمرقندى أنهما سيات عنده إلا أن محمد بن شجاع يرمى بالاعتزال ويعلم من الموطأ أن الإخبار أرجح من التحديث عند مالك على عكس ما يستفاد من الموطأ لمحمد ثم إن أكثرهم اتفقوا على أن التحديث يدل على السماع قلت : قد لا يدل عليه كما في حديث مسلم في حديث الدجال « إن الدجال يقتل رجلاً فيقطعه جزئين ، ثم يحميه فيسأله عنه فيقول الرجل حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، النخ » فدل على أنه يستعمل عند عدم السماع أيضاً إلا أن يكون هذا الرجل خضرا لىكونه خضرا غير منصور فى المتن .

قوله « مثل المسلم الخ » ووجه التشبه أن النخلة لا تنمو بعد قطع رأسها كالإنسان ويكون فيها ذكر وأنى وتلقح حتى رأيت في بعض الروايات التى لا يعبأ بها أنها عمه بنى آدم فإنها خلقت من بقية طيبته . أما كونها كالمسلم فلكونها غير مضرة بجميع أجزائها كالمسلم يعى بالسلامة لا غير الأمر في باب التشبيهات سهل بعد فلا ضيق .

## باب القراءة

قوله « والعرض النخ » ولعل غرض المصنف رحمه الله تعالى أن التمييز فيما بين الألفاظ الثلاثة فيما

قرأ على الشيخ أما إذا قرأ التلميد بنفسه فإنه يقول فيه أقرأني فلان والمقرئ هو المعلم . وهنارأى آخر وهو أن التلميد إذا سمع من شيخه يقرأ أو يقرأ عليه لا يمر بالتحديث أو الإخبار ما لم يقصد الشيخ إسماعه كما يقول النسائي في الحارث بن مسكين أخبرنا الحارث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع قوله « فأناخه في المسجد » وعند البخارى ص ٣٣٥ من طريق آخر فأناخه قريمان المسجد وهكذا حكى الحافظ رحمه الله تعالى عن مسند أحمد رحمه الله أنه أناخه خارج المسجد فلا حجة فيه للمالكية على طهارة أذبال ما كول اللعم وأبو اله .

قوله « ظهرائى » وهو تثنية التثنية فإن الظهران تثنية الظهر ، ثم تثنى فصار ظهرانان وسقط التون للإضافة وبقيت ياء التثنية أقول : إن المثنى والجمع قد ينزل منزلة المفرد فيتثنى ويجمع كما فى البخارى : حدثنا عبدان برفع التون مع أنه مثنى باعتراف جميع أهل اللغة ولكنه بعد العلية نزل منزلة المفرد وعومل معه ما يعامل مع المفرد فأعرب بأعرابه كما فى قول الشاعر • عند التفرق فى الهيجا جمالين • فإن الجمال جمع جعل مع أنه تثنى ههنا تنزيلا له منزلة المفرد قال الخطابى فى معالم السنن : إن الاتكاء ضد الجلوس مطمئنا فيشمل التربع أيضاً وبه شرح قوله صلى الله عليه وسلم لا آكل متكئا . أقول أما شرح هذا الحديث فهو كما شرح به الخطابى ولما شرح حديث الباب فهو أم بما قاله ومن الاتكاء المتعارف قوله ( اللهم نعم ) هذا للتأكيد

قوله « قد أجبتك » أى أنه ﷺ سمع مقالته وقال قد أجبتك مع أنه لم يجب الآن وهو موضع الترجمة .

قوله « رواه موسى البخ » قال الحافظ رحمه الله تعالى إنما علقه لأن سليمان . . . ليس على شرطه وتعقب عليه العيني رحمه الله تعالى بأنه قد أخرج عنه فى باب « برد المصل من بين يديه » قوله « لا تسألوا الخ » روى عن ابن عباس رضى الله عنه أن الصحابة رضى الله عنهم لم يسألوا النبي صلى الله عليه وسلم إلا ثلاثة عشر سؤالا . أقول : ولعل مراده الأسئلة التى ذكرت فى القرآن وإلا فهى كثيرة .

قوله « فمن خلق الأرض » الخاق يكون من كتم المدم بالاختيار والقدرة فالعالم بقضه وقضيه مخلوق عندنا وقال الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى إنه لم يقل أحد من الفلاسفة بقدم العالم وكان أفلاطون أيضاً قائلاً بحديثه حتى جاء أرسطاطا ليس المخدول فاعتقد بقدمه وهو باطل قطعاً وقائله كافر ، وانفقت الأديان السماوية على حدوث العالم نعم نسب إلى بعض الصوفية قدم بعض الأشياء كالشيخ الأكبر وقال الشعرانى الشافعى رحمه الله تعالى : إن هذه العبارات كلها مدموسة أقول :

وقد تفرد الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى ببعض المسائل أيضاً فإنه قد اعتبر إيمان فرعون وإن لم يكن توبة فيعاقب بما فعل لكنه لا يخلد في النار عنده ونسب بحر العلوم إلى الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى قدم بعض الأشياء وظنى أن تلك النسبة صحيحة وأما مانسب الدواني إلى ابن تيمية رحمه الله تعالى قدم العرش فليس بصحيح عندي كما قلت فيما ألحقت بالقصيدة التونية لابن القيم رحمه الله تعالى :

والله كان وليس شيء غيره سبحانه جل العظيم الشأن  
والله خالق كل شيء غيره ماربنا والخلق مقترنان  
لسنا نقول كما يقول الما لمحمد الزنديقي صاحب منطق اليونان  
بدوام هذا العالم المشهود والـ أرواح في أزل وليس بفان  
وهو ابن سيناء القرمطي غدامي شرك الردى وشريعة الشيطان  
والعرش أيضاً حادث عند الوري ومن الخطأ حكاية الدواني  
وإذ الحوادث لا تقاد لها فلا يصل المضاء لحادث الإبان  
وكفابر ماض وما من فارق ثابت فإن الكفر في الخذلان

ولى قصيدة طويلة تزيد على أربعمائة بيت في إثبات الصانع وحدث العالم المسماة « بضرب الخاتم » وأيضاً رسالة أخرى ذكرت فيها عالم أسبق إليه .

( فائدة ) واعلم أن الحدوث ابتدأ لم يقل به أحد من الفلاسفة حتى جاء ابن سيناء فاخترعه من عنده يبتغى بذلك أن يتخذ بين الإسلام والعاسفة سبيلاً وكان فلاسفة اليونان قائلين بقدم الأفلاك والعناصر بالشرح وبقدم المواليد الثلاثة : الجمادات والنباتات ، والحيوانات بالنوع ، وقد بينت بطلانه في رسالتي وقد صنف ابن رشد كتاباً سماه ( تهاوت التهاوت ) وتعقب فيه على الغزالي وعلقت عليه رسالة لدحض ما أورد على الغزالي إلا أنه لم يتفق طبعه وابن رشد هذا أحقق عندي من ابن سينا . وفهم كلام أرسطو أزيد منه .

« حج الت » قيل إن محيى ضمام ن تلمة في السة الخامسة وفرضية الحج في السادسة أو التاسعة فكيف ذكر الحج فيه ؟ وأجيب أن فرضية الحج من قبل . وأما في السادسة أو التاسعة فتصميم لأحكامه وفيه نظر وسيأتى .

## باب ما يذكر في المناولة الخ

المناولة أيضاً حجة وإن اقرنت بالإحازة في الأقوى . وأما المكتبة فهي أيضاً حجة بشرط تعيين الكتاب والمكتوب إليه . وقال بعض القاصرين : إن الخط يشبه الخط فلا يكون حجة

وتوم ذلك بما في « كتاب القاضي إلى القاضي » أن الكاتب يرسل مع كتابه رجلين يشهدان بأن هذا كتاب فلان أرسله إلى فلان . والمحقق عندي أن الخط لا عبرة له في الدعاوى عند الجمهور كأن يدعى أحد بأن عنده كتاب فلان فيه إقرار بألف درهم وهو ينكره . وأما في سائر المعاملات: كالطلاق ، والنكاح ، والعناق ، فإنه معتبر قطعاً وفي عامة كتبنا تصريح بصحة وقوع الطلاق بالكتاب وراجع فتح القدير .

( فائدة ) قال ابن معين : إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى كان يشترط في اعتبار الكتابة عدم النسيان من الأول إلى الآخر وقال أصحابه يجوزها بشرط الذكر عند رؤية خطه ولا يشترط التذكر من الأول إلى الآخر كما قال الإمام الهمام .

« فاتخذ خاتماً » وعلم منه أنه لم يكن يجب اتخاذ الخاتم ثم اتخذها لأجل الضرورة فاحفظه كالأصل ، فإنه يدل على أنه قد يترك شيء مرضى عند الضرورة وكان نقشه محمد رسول الله على اختلاف في صورته وكان نقش خاتم عمر رضي الله عنه ( كفى بالموت واعظاً ) وكان نقش خاتم إمامنا رحمه الله تعالى ( قل الخير وإلا فاسكت ) ، وهذا يدل على أنه لا يجب كتابة اسم صاحب الخاتم على القصر وكان الخاتم في القديم أمانة لاختام الشيء . ويجزم الآن للتصديق وقوله تعالى خاتم النبيين على العرف القديم فلا حاجة فيه للشق القادياني .

( فائدة ) واعلم أن المصنف رحمه الله تعالى ذكر في تلك الأبواب عدة مسائل من أصول الحديث وعمدة التصانيف وأجودها في هذا الباب تصنيف الشيخ شمس الدين السخاوي تلميذ الحافظ ابن حجر المسمى بفتح المنبث والنكت على ابن الصلاح للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى أيضاً لطيف .

## باب من قعد الخ

« فأعرض الله عنه » قد سبق إلى بعض الأوهام فضل الرجل الأول على سائرهم وأن الثالث محروم . قلت : فإن كان ذلك معلوماً من الخارج فالأمر كذلك ، أما في الحديث فلا دلالة فيه على ذلك لأنه ليس فيه إلا الجزء من جنس العمل كما في قوله « أنا عند ظن عبدي بي الخ » بحث الناس فيه أن الذكر بالجهر أفضل أو بالسري ؟ قلت : وهذا البحث في غير موضعه بل تخليط للراد فإن الحديث ناطق بأن الله تعالى يعامل مع كل بحسب ظنه فليس فيه إلا الجزء من جنس العمل فمن ذكره في ملاء يذكره في ملاء عنده لأنه جزء عمله وكذلك من ذكره في نفسه يذكره في نفسه لأنه جزء يوازي عمله فلا تعرض فيه إلى الأفضلية ولا إجماع . وهكذا الأمر هنا فمن أعرض

عن ذلك المجلس فإنه لم يصب حظه من هذا المجلس وحرم عن أجره خاصة ، وإن أمكن أن يكون هذا المستحى أفضل منه من جهة أخرى فإن الحياة نصف الإيمان ولأنه اصطفي لنفسه الخول وتمحز عن الشهرة فهذا باب آخر ، وفضيلة من جهة أخرى ، كما في الحديث ولعله في كثر العمال أن من ترك الصف الأول لأجل أحد تواضعا لله تعالى فإنه يصف أجره ( أو كما قال ) مع أن ثواب الصف الأول معلوم ولكن التأخر عنه قد يفضل التقدم إليه فهكذا يمكن أن يكون المستحى أفضل من الداخل فيه فن قال : إن الثالث كان منافقا فقد ائتمى لما ليس له يعلم ونحوه ما عند الترمذى من حديث « فلير أثر نعمته عليك » فإنه يدل على أن الفضل في إرادة النعمة وحديث آخر ومن ترك ثوب الزينة تواضعا لله ألبسه الله حلل الكرامة يوم القيامة ( أو كما قال ) يدل على أن الفضل في البذاذة . والوجه أنه لا تناقض بينهما لأنهما محمولان على بابي فضيلة فأرادة النعمة أيضا باب وهو مطلوب بنفسه ، والبذاذة فضيلة من جهة أخرى وباب آخر ومطلوب أيضا ، والشئ إذا كان ذا جهات يتأتى هناك مثل هذا فافهم (١) وأما قوله فاستحى الله منه فبنى على صنعة المشاكلة « قوله فرجة » بالفتح أو الضم وفيه حكاية عن أبي العلاء النحوى وكان إمام اللغة لجرى بينه وبين الحجاج شئ فاضطر إلى ترك العمرانات وسكن بالبادية يتقى بذلك شره ، ومضى على ذلك زمان حتى شدا أعرابي برفاته وأنفد

ربما تكره النفوس من الدهر له فرجة كحل العقال

فلما سمع منه الفرجة بالفتح قال لأدري أما بموته أفرح أم بتحقيق هذه اللغة فإن كنت مترددا فيه .

## باب رب مبلغ النج

عنه يقول النبي صلى الله عليه وسلم إشارة إلى قوته وإنما أراد به التنبيه على أن الحديث لا يختص بالحلال والحرام بل هو عام لكل ماسمع ، وفيه أنه يمكن أن يكون في الأمة من يفضل الصحابة في الوعى والحمظة فهذا فضل جزئى . وأما الفضل الكلى فلهم خاصة لما ثبت . فسبقهم بالإسلام والنصرة

## باب العلم قبل القول والعمل النج

هذه مقدمة عقلية واستشهد لها بقوله « فاعلم أنه لا إله إلا الله » فذكر أولا العلم ثم أرفده بالعمل

وفال « واستعمر لذنبك - النج »

(١) ومحله على ما أفهمه أن النبي صلى الله عليه وسلم هداه إلى ية صحيحة في الحالين فن أراد أن يلبس ثوب جمال عليه أن ينوى إرادة نعمة الله تعالى . ومن أراد أن يتركه عليه أن ينوى البذاذة فهذان بابان

« يتحول » أى يتعد وقتاً فوقتاً لثلاثا يفضى إلى السأمة ( نكراتى كرتى تسمى ) « قوله هل يستوى الذين يعلمون - الخ » نزل فيه الفعل المتعدي منزلة اللازم . وذكر ( الأشمونى ) أن اللازم يجعل بالتضمن متعدياً وكذا العكس وليس بينهما تباين كما فهم . وتلك المسألة وإن كانت من المعانى وأهل اللغة لا يعتبرون باعتبارات علماء المعانى إلا أن تلك المسألة أتى بها الزحشرى فى المفصل وهو كتاب فى النحو فاعتبروا بها لآلهم يعتبرون بالنحو وأوثق كتاب فى النحو الرضى وأما باعتبار جمع المسائل فالأشمونى وأما كتاب سيبويه فهو الكتاب إلا أنه عسير جداً وعلق عليه السيرافى حاشية وهو إمام النحو فإذ ذكره يكون صحيحاً إلا أن إدراك مدارك سيبويه بعيد من شأنه .

« يحيى بن سعيد » هذا هو القطان إمام الجرح والتعديل وأول من صنف فيه قاله الذهبي وكان يفتى بمذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وتليذه وكيع بن الجراح تلميذ للثوري وهو أيضاً حنفى . ونقل ابن معين : أن القطان سئل عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى فقال ما رأينا أحسن منه رأياً وهو ثقة . ونقل عنه أبى لم أسمع أحداً يجرح على أبى حنيفة رحمه الله تعالى فعلم أن الإمام الهمام رحمه الله تعالى لم يكن مجروحاً إلى زمن ابن معين رحمه الله تعالى ثم وقعت وقعة الإمام أحمد رحمه الله تعالى وشاع ماشاع وصارت جماعة المحدثين فيه فرقاً . وإلا فقبل تلك الوقعة توجد فى السلف جماعة تفتى بمذهبه ، ويحيى بن معين أيضاً حنفى وعندى رسالة الذهبي وهو حنبلى الاعتقاد وشافعى المذهب وفيها : أنه كان حنفياً متعصباً . ولعل وجهه أن ابن معين جرح على ابن ادريس الشهير بالإمام الشافعى رحمه الله تعالى وما قيل إنه غير الشافعى رحمه الله تعالى فليس بشئ . والحق عندى أنه وإن جرح عليه لكنه غير مناسب له فإن الشافعى رحمه الله تعالى له شأن لا يدركه ابن معين رحمه الله تعالى . ثم إن الدار فطنى قد أقر : أن أباً حنيفة رحمه الله تعالى أسن منهم وأنه لقي أنساً رضى الله تعالى عنه وإنما الخلاف فى روايته عنه . وجمع ابن جرير فى كتابه ( اختلاف الفقهاء ) فقه أبى حنيفة والأوزاعى والشافعى رحمهم الله تعالى ولم يأت بفقهاء أحمد رحمه الله تعالى ولا بمناقبه فسئل عن وجهه فقال : إنى جمعت فيه مذاهب الفقهاء ومناقبهم وأذكر مناقبه حين أذكر مناقب المحدثين ، وأصر على ذلك حتى استشهد بسببه وكذا أبو عمر المالكي أيضاً ذكر مناقب هؤلاء الأئمة الثلاثة ولم يذكر مناقب أحمد رحمه الله تعالى ، واليهقى أيضاً لم يقدح فى أبى حنيفة رحمه الله تعالى مع كونه متعصباً كما ذكره الشيخ شمس الدين فى الغاية أبى سمعت من مشايخى أنه متعصب ومر عليه ابن السبكي فقال : إنى سمعت أن لحوم العلماء مسمومة من يأكله يموت قلت : هو كذلك لكن من الطرفين ثم لم أر محدثاً فقيهاً أو فقيهاً فقط يقدح فى أبى حنيفة



رحمه الله تعالى نعم من كان منهم محدثاً فقط فإنه جرح عليه ثم إنه نقل عن أبي داود ما يدل على أنه من معتقدي أبي حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال رحمه الله أبا حنيفة كان إماماً . وأما البخاري فإنه يهجو وأما النسائي فقد ضعفه وشدد في حسن بن زياد وقال : إنه كذاب وهو خلاف الواقع ، وأما مسلم فلا يدرى حاله غير أن الجارود رفيق سفره حنفى وأدبه العربى أعلى من مسلم وكان مسلم يستعين منه في أشياء . وأما الترمذى فهو ساكت . وأما ابن سيد الناس والديلمى فإنه في تلج الصدر ع الإمام ويقرانه ويجلانه حتى أنه مر على إسناده الإمام الأعظم فصحه وأما العراقى فلا يدرى حاله إلا أن سلسلة تلميذته انتهت على الماردينى وهو حنفى فأنه أعلم أنه هل تأدب لهذا التلميذ أم لا . بقى الحافظ ابن حجر ، وهو من الحنفية بما استطاعه حتى أنه جمع مثالب الإمام الطحاوى والطونى مع أن أبا جعفر الطحاوى إمام عظيم لم يبلغ إلى أحد من أئمة الحديث خبره إلا حضره عنده بمصر وجلس في حلقة أصحابه وتلمذ عليه .

والحافظ البدر العيني أسن من الحافظ ابن حجر وقد سمع عليه ابن حجر حديثاً من مسلم ، وحديثين من مسند أحمد (١)

وقال يراى الخ ، أخذ المضمون طرداً وعكساً وهو من باب المحسنات .

## باب من جعل الخ

يريد أن مثل هذه التعينات لا تعد بدعة والبدعة عندى مالا تكون مستندة إلى الشرع وتكون ملتبسة بالدين ، ولذا يقال إن الرسوم التى جرت في المصائب بدعة دون التى في مواضع السرور كالأنكحة وغيرها فإن الأولى تعد كأنها من الدين فتلتبس به بخلاف الثانية . والسرف فيه أن رسوم المسرات أكثرها تكون من باب اللهو واللعب فلا تلتبس بالدين عند تسليم الفطرة ، بخلاف رسوم نحو الموت فإن غالبها يكون من جنس العبادات فيتحقق فيها الالتباس .

(أ فائدة) وفي حق الرسوم كتاب للشاه اسماعيل رحمه الله تعالى سماه (إيضاح الحق الصريح) وهو أجود من كتابه (تقوية الإيمان) فإنه يحتوى على مضامين عليية وكتابه تقوية الإيمان فيه شدة فقل نفعه حتى إن بعض الجبهة رموه بالكفر من أجل هذا الكتاب . قلت وجميع ما فيه موحود في كتاب الاعتصام للشاطبى رحمه الله تعالى والله الهادى إلى الصواب أما محمد بن

(١) قلت وقد ذكر الشيخ رحمه الله تعالى أموراً أخرى وما كنت قدرت على ضبطها بوجهها فتركت منى أشياء من البين فلذا تركت تلك السطور النافسة لخلل في المراد .

عبد الوهاب النجدي فإنه كان رجلاً بليداً قليل العلم فكان يتدارع إلى الحكم بالكفر ولا ينمى أن يفتحهم في هذا الوادي إلا من يكون متيقظاً متقناً عارفاً بوجوه الكفر وأسبابه .

## باب من يرد الله الخ

الفقه والفهم والفكر والعلم والمعرفة والتصديق كلها ألفاظ متقاربة لا مترادة ، فالفقه أن يفهم غرض المتكلم صحيحاً والفكر ( انديشيدن ) والفهم ( فهميدن ) والعلم ( دانستن ) والمعرفة ( شناختن ) والتصديق ( ماور كردن ) فهذه فروق نبه عليها أهل اللغة لا يهتدي إليها بعد صرف الأعمار .

« قوله إنما أنا قاسم والله يعطى » واعلم أن النبي ﷺ في الظن المنعوى ليس يقاسم كأنه ليس بمعط فإن الأمور كلها إلى الله سبحانه فله الإعطاء ومنه القسمة . وإن نظرت نظراً سوريا فهو معط أيضاً كما أنه قاسم ، فكيف هذا التقسيم في القسمة والإعطاء بين الله ورسوله فإنه يؤدي إلى اعتبار جهة الصورة والمعنى معاً . ثم تبين لي أنه راعى جهة الصورة فقط في المجملتين كليهما ، لأن الحديث وارد على طور أهل العرف وهم لا يعتبرون في الإعطاء الفاعل الحقيقي بل ينسبونه إلى الناس فيقولون : زيد أعطى كذا وموجه أن يمزو إلى نفسه الإعطاء أيضاً كالقسمة ويقول وانا أعطى إلا أنه نسب إلى الله تعالى ؛ لأنه عارضته جهة أخرى ، وهى أن المعطى يكون عالياً مستقلاً عند أهل العرف والقاسم آله والأخذ سافلاً واليد العليا خير من اليد السفلى فأبقى جهة الاستقلال لأصاحب القوة وهو الله سبحانه ونسب إلى نفسه ما تناسب ضعفه ، فإن الإنسان خلق ضعيفاً فراعى الأدب في القريتين لا أنه راعى مسألة توحيد الأفعال . ثم رأيت في كلام الحافظ ابن تيمية رحمه الله أن الأنبياء عليهم السلام لا يملكون شيئاً حال حياتهم كما أنهم لا ملك لهم بعد وفاتهم ، واستدل عليه بهذا الحديث وقال : إنه قاسم لا غير ولا ملك له أصلاً . حيث نفي الحديث على ظاهره بدون تأويل . وأما قوله تعالى « وما رميت إذ رميت الخ » فإنه روعيت فيه جهة الصورة والمعنى معاً وله وجه أيضاً . « وإن تزال الخ » واختلف في تعيين مصداقه وكل ادعى بما بداله . قلت : كيف مع أنه مخصوص بالحديث وهم المجاهدون في سبيل الله . ثم رأيت عن أحمد رحمه الله أن تلك الطائفة إن لم تكن من أهل السنة والجماعة فلا أدري من هم ؟ ولم أكر أهم مراده لأنك قد علمت أنها المجاهدون بنص الحديث ولا يمكن عسه الغفلة لئلا أحمد رحمه الله فكيف قال إنها أهل السنة والجماعة ؟ ثم بدا لي مراده : وهو أن المجاهدين ليسوا إلا من أهل السنة ، فعلمت أنه عينهم من تلقاء جهادهم لا من جهاد عقائدهم ويشهد له التاريخ فإنه لم يوفق للجهاد أحد غير تلك الطائفة وأكثر تخريب السلطنة

الإسلامية كان على أبدي الروافض خذلهم الله ولعنهم ومعنى قوله «لا تزال» أى لا يخلو زمان إلا وتوجد فيه تلك الطائفة القائمة على الحق لا أنهم يكثرون فى كل زمان ولا أنهم يغلبون على من سواهم كما سبق إلى بعض الأنعام، حتى أن غلبة الدين فى زمن عيسى عليه الصلاة والسلام عندى ليس كما اشتهر على الألسنة بل الموعود هو الغلبة حيث يظهر عليه الصلاة والسلام وفيما حواله . أما فيما وراء ذلك فلم يتعرض إليه الحديث والعمومات كلها واردة فى البلاد التى يظهر فيها ولا تتجاوز فيها وراءها وإنما هو من بداهة الوهم والسبق إلى ما اشتهر بين الأنعام .

وعلى بن المدينى قال البخارى وما استحققت نفسى بين يدى أحد مثل ما استحققت بين يديه «بجاهد» وعند الطحاوى باسناد صحيح أنه صحب ابن عمر رضى الله عنه عشر سنين ولم يره يرفع يديه مع أن ابن عمر رضى الله عنه هو الذى رفع لواء رفع الدين فاحفظه فإنه مهم جدا

## باب الاغتيال الخ

وترجمته (ريس كرنا) وهو غسيل الحسد لأن المعتبر فى الحسد يمتنى زوال النعمة عن الغير بخلاف النبطة .

«الحكمة» ونقل فى (البحر المحيط) فى تفسيرها نحو من أربعة وعشرين معنى، وفسرهما الدوانى فى شرح العقائد الجلالى (درست كاردى وراست كردارى) وهو مراد السيوطى رحمه الله بافتان العمل وفى (فتح العزيز) أنها حكمة أحكام الشرع وطرد ابن كثير فى تفسيرها على أنها السنة وما تحقق لى هو أن الحكمة أمر غير النبوة وغير أمور الوحى بل هى مما يتعلق بأمر الفهم والتمييز من باب السمكيات التى تضرب بها الأمثال، فانها لا تكاد تكذب وتكون مفيدة جدا، كذلك الحكمة تاقى فى قلوب الخاشعين الزاهدين فى الدنيا وتكون كلماتهم نافعة للناس فهى من باب المقولات المفيدة يستفيد بها الناس فى أعمالهم وفصل أفضيتهم .

«وبعد أن تسودوا» ليس من المعارضة فى شىء بل هى من باب التكيل أو الاحتراس زاده البخارى من قبله

(فائدة) واعلم أن الشيخ جلال السيوطى رحمه الله صنف كتابا فى المعانى والبيان وسماه (عقود الجمان) وهو وإن كان كتابا حسنا إلا أنه لم يستوعب المسائل . وهكذا (المطول) وأقول بعد التجربة كالعيان : إن كثيرا من المسائل من تلك الأبواب تستنبط من الكشف ما شملت رائحة منها فى أحد من الكتب فى هذا الفن وأظن أنها تبلغ إلى نصف ما فى كتب القوم فعلى المتبصر أن يتفحص كتابه طلباً لتلك المسائل .

« على غير ما حدثنا » يريد أنه بلغ سفيان من طريقين والذي هنا هو من طريق إسماعيل بن أبي خالد .

« يقضى » واعلم أن الفتوى غير القضاء ، فإن الفتوى يقتضى علم المسألة فقط والقضاء يقتضى علم الواقعة أيضا ، فهو يستدعى علمين بخلاف الفتوى فإنها تجرى على الفروض المجردة ولا تعلق له بما في الواقع ، والقضاء يجرى على الوقائع فقط ولا تعلق له مع الفروض المقدرة فاعلمه ، وسيجيء تفصيل الفرق بينهما أزيد من هذا .

## باب ما يذكر في ذهاب موسى الخ

تمارى هو الحر — هذا الحر تابعى ووجه التمازى : أن الحر كان عالما بالتوراة ولم تذكر تلك القصة فيها .

« فى صاحب موسى » واعلم أنه يعلم من هذا الطريق أن التمازى فى صاحب موسى من هو ؟ خضر أو رجل آخر ؟ ويعلم من طريق آخر أنه فى تعيين الذهاب نفسه أنه موسى بن عمران أو موسى بن يوسف ؟ أقول : وكلاهما صحيحان ، والاختلاف باعتبار الرجلين فمع رجل فى الذهاب ومع آخر فى صاحبه ، ولا وهم ولا اضطراب .

« قال موسى لا » وصدق موسى لأنه كان نبى الوقت وهو يكون أعلم فى أمته قطعا إلا أنه أخذ عليه مؤاخذه لفظية حسب منزلته حيث كان أنسب له والأليق بشأنه أن يكلم الله على ما يشاء . وتعالى ويتحرز عن الافتيات على الله صورة والادعاء ، ظاهرا وتلك المناقشات لا تزال تجرى مع الأنبياء عليهم السلام دون سائر الناس . ثم صيغة التفضيل فى السؤال والجواب على العرف لا على طور أهل المقول على حد قولهم : فلان أعلم بغداد فلا ضيق فيه .

« فجعل الله له الخواتم آية الخ » وإنما أبهم على موسى سبيله ولقيه بتكيتا ومعانبة وإظهاراً لقصور علمه فى كل موضع وكل مكان ، ولذا أتى عليه النسيان مرتين .

« إذا فقدت » وقد كان أوصى به يوشع عليه الصلاة والسلام ولم يكن نبى . بعد .

« وما أنسانيه » نسبة النسيان إلى الشيطان كنسبة التائب إليه ، فهذه من الأمور الطبيعية نسبت إليه لمناسبة بينهما وبين الشيطان . وقد ثبت النسيان خمس أو أربع مرات عن النبى ﷺ أيضا . فدل على أن النسيان لا يكون عن تسلط الشيطان دائما . ونسيان يوشع عليه السلام أيضا . من هذا القليل وإنما نسب إليه لما بينا ، على أنه لا دليل على أنه كان نبيا إذ ذاك . نعم لو ثبت كونه نبيا لاشكل النسيان من جهة الشيطان ولكن إذا فلا إنه من الأمور الطبيعية لم يرد شيء .

« فوجدنا خضرًا » عند مسقط الفرات في خليج فارس في العراق كذا قيل . قلت : والصحيح عند (أيلة) ويقال لها الآن ( العقبة ) في الجانب الغربي في الشام ، وصنف بعضهم فكتب أيلة وهو غلط ولعل لقاء خضرًا في مدة إقامته بيننا . بعد العبور عن البحر . أما البحث في أن خضرًا كان نبياً أم لا فلا أحب أن اتعم فيه غير أنه كان حاملاً لنحو من العلم وهو العلوم التكوينية ، وموسى عليه السلام كان حاملاً لنحو آخر وهو علوم الذات والصفات وعلم الشريعة وهو العلم الأعلى والمقصود الأسنى بخلاف العلم الأول فإن كاليته في جانب الحق لا في جانب الخلق ، وقد جرب أن كشوف أهل التصوف من غير العلماء أكثرها تكون في الأمور التكوينية . أما أهل العلم منهم فأكثرها تتعلق بالأمور الإلهية كالشأن ولي الله رحمه الله تعالى والشيخ الأكبر رحمه الله تعالى فإن كشوفهما تتعاقب بحل مسائل الصفات وغيرها ونعمت الكشوف هي . وإنما أظهر أعلية خضر عليه السلام مع كونه مفضولاً ، لأن موسى عليه السلام كان معانياً ومناقشاً به إذ ذاك ولو انعكس الأمر لأظهر أعلية موسى عليه السلام ولما علم خضر من حاله لم يقل إلا ما حكاه النبي صلى الله عليه وسلم عنه من قوله أنت على علم الخ ، ولعلك علمت من هذه القصة ما قدر علم العبد بمحبت علم الله تعالى حيث أن موسى عليه السلام مع كونه نبياً لم يكن عنده علم من الجزئيات الحقيرة بل لم يستطع أن يصبر على جزئ واحد من هذا العلم ، وصدق خضر عليه السلام أنك لن تستطيع معي صبراً فكانه لم يخلق لهذا النحو من العلم . وهذا الذي علمته كان من أمر موسى وخضر عليهما السلام أما خاتم الأنبياء عليهم السلام فإنه تنبأ أن يكون موسى عليه السلام صبر ليعلم من عجائب قصصهما أزيد من هذا فكانه أيضاً لم يكن أوتي تلك العلوم فهذه عقيدة موسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم في علم الله تعالى . ولقد صدق الله تعالى وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً فالعبد عبد وإن عرج به فوق السموات العلى ، والله تعالى سبحانه وراء وراء وهو الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد

﴿ فائدة ﴾ قد صنف الشيخ تقي الدين السبكي في الرد على الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى رسالة سماها بارتقاء في الفرق بين القصر والاختصاص وقال فيه : إن التقديم لا يفيد القصر بل يفيد الاختصاص والفرق بين القصر والاختصاص أن الاختصاص إسم لإفادة الشيء بخصوصه بخلاف القصر فإنه اسم للإثبات والنفي جميعاً ، وأحاله السبكي والزمخشري ولم أره في كلام الزمخشري .

### باب متى يصح الخ

يريد أنه غير منضبط بل مختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة وقصة العارف الجاني وذهاب آية إياه إلى درس العلامة الحيدرة في صباه مشهورة ، وقد أحفظ أنا أيضاً كثيراً مما وقع

لى فى صفرى كالواقع اليومى اللهم عليه الخ وكان النبى صلى الله عليه وسلم ذهب لحاجته فلما رجع ورأى ماأ موضوعا للوضوء استحسنت خدمته وفرح على فرط ذكائه وفهمه ، فدعاه لجملة الله تعالى ترجمان القرآن بركة دعاء نبيه صلى الله عليه وسلم ، ومن بركة دعائه أنه لما ذهب إلى البين وأتى عليهم تفسير سورة البقرة قال المسلمون هناك إنه لو سمعه اليهود والنصارى لأمنوا كلهم

« إلى غير جدار » واعلم أنه اختلف البيهقي والبخارى فى وضع الترجمة على هذا اللفظ . فترجم البيهقي بنى السرة والبخارى فيما سأتى بآياتها ، وهذا يبنى على الغور فى معنى الغير . قال الشيخ العيني : إن غير فى اللغة العربية قد يكون للثمت فيقدر له الثموت أى إلى شئ غير جدار وقد تستعمل فى الاستثناء فتستلخ عن معناه . وتفصيل الفرق أنه إذا كان للاستثناء فهو الإخراج عن حكم ما قبله فقط بدون تعرض إلى بيان المغايرة بينه وبين ما قبله ، فعنى قولك جامدى القوم غير زيد على الاستثناء لإخراج زيد عن حكم المحمى . لا بيان المغايرة بين القوم وزيد ، فيمكن أن يكون زيد مغايراً للقوم ، وأن لا يكون ، ومعنى قولهم : جامدى رجل غيرك بيان المغايرة أى أن الجامدى لم يكن أنت بل كان مغايراً منك فقط فلفظ غير إذا كان للثمت فهو لبيان مغايرة ما قبله مما بعده ، وإن تبعه النفي لزوماً فإن الجامدى إذا كان رجلاً مغايراً منك فلم يكن أنت قطعاً وإذا كان للاستثناء فهو للإخراج عن الحكم فقط ، ولذا قالوا : إن « إلا » فى قوله لو كان فيهما آلهة الخ بمعنى غير ومعنى الكلمة أنه لو لم يكن الله سبحانه وإن كان غيره واحداً كان أو ألفاً ففسدت السموات والأرض فهو الذى أمسك السموات والأرض أن تزولا فهو قيام السموات والأرض ولو لم يكن الله بفرض المحال لزالنا عن مكائهما ولئن زالنا لم يكن أحد ليمسكهما من بعده . وغفل بعض الناس عنه فذهب يـعم أن معناها بطلان التعدد فقط ، والتحقيق أنه لبيان فساد العالمين على تقدير وجود أحد غيره تعالى ولو كان واحداً أو ألفاً . إذا علمت معنى غير فاسمع أن البخارى أخذه للثمت فعناه أنه صلى إلى شئ مغاير للجدار فثبتت السرة ولكنها لم تكن جداراً بل كانت شيئاً مغايراً له . وأخذ البيهقي بمعنى النفي المحض فعناه أنه كان يصلى ولم يكن بين يديه جدار . ولغظ غير وإن كان يستعمل للنفي المحض أيضاً سيما إذا قدمته لفظه « من » و « إلى » كما فى المطول لكن ما اختاره البخارى أولى وعليه تظهر فائدة التعرض إلى نفي الجدار خاصة ، لأنه إذا لم تكن هناك جدار ولا غيره فالتعرض إلى نفيه خاصة لغو .

« فأرسلت الأتان الخ » وفى بعض طرقه أنه مر بين يديهم راكباً ورأيت فى بعض الشروح مسألة وهى أن رجلاً لو مر راجلاً وراء الإمام أحم وإن كان راكباً فلا . قلت : ولا يتأتى هذا على مذهبنا فإن المعتبر عندنا فى المرور هو المحاذاة ، فإذا حاذى أعضاء المار أعضاء المصلى أو عضواً

منه أتم بدون تفصيل بين الركوب وعدمه . وأجاب بعضهم على ما اختاره البخاري من ثبوت السترة أن مروءه كان من وراء السترة قلت : نعم هذا الكلام يأتي على مسائلنا أيضاً بشرط أن يكون مروءه خارج السترة ، وفي كتب المالكية أن سترة الإمام ما كان بين يديه من خشب أو ربح أو غيرهما ، ثم الإمام بنفسه سترة للقوم ويلزم منه أنه لو مر أحد داخل السترة قدام الإمام فلا شيء عليه ؛ لأن الإمام نفسه سترة للقوم فكأنه لم يمر بين أيديهم . قلت : وهذا صادق في حق القوم أما في حق الإمام فلا يصدق على مذهب المالكية أيضاً فإنه قد مر بين الإمام وسترته وإن لم يمر بين القوم وسترتهم . وإنما لا يكون مروءه بين يدي الإمام إذا فرض مروءه وراء السترة مع أنه قد فرض مروءه أمام الإمام فيكون ماراً بين يدي الإمام وإن لم يكن ماراً أمام القوم فإن الإمام سترة لهم على مذهب المالكية بخلافه على مذهبنا فإنه يأثم مطلقاً فإن سترة الإمام هي سترة للقوم وليس الإمام نفسه سترة للقوم فيكون المرور داخل السترة أمام الإمام كالمرور بين أيديهم بدون السترة فإن حكماً فيما وراءها فقط محجة مجها هذه مطابقة منه صلى الله عليه وسلم .

## باب الخروج في طلب العلم الخ

« ورحل » الخ وقصته أنه رحل من المدينة إلى الشام حتى إذا بلغ الشام سأل الناس عن بيته فوصل إليه وناداه على بعيه ، وكان عبد الله بن أنيس في عليته فأخرج رأسه من عليته ورأى جابراً رضي الله تعالى عنه فقال جابر رضي الله عنه سمعت أن عندك حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم فحدثني به فحدثه ، فأخذه جابر رضي الله تعالى عنه وصرف عنان بعيه إلى المدينة ولم ينزل عن بعيه فأصر عليه عبد الله بن أنيس أن ينزل من بعيه ويقم عنده فأتى ورجع القهقري والحديث الذي رحل جابر لأجله المذكور في حاشية الصحيح وفيه فيناديهم بصوت الخ .

## باب فضل من علم الخ

وعلم من : « مناه (جاء) والقياس أن يكون معنى علم من التفعيل (جنوايا) إلا أن ترجمته « سكهلايا » لأنه لا سبب للعلم إلا التعليم وأتردد في أن هذا النوع من التعدية ثابت في لغة العرب أم لا وقد أدر به المالكية في قوله صلى الله عليه وسلم إذا أمن الإمام وقالوا معناه - إذا يحملكم الإمام - مع تأييد -

المت (نزهة) ، ويقع اللباء الذي تخضر به الأرض وينبت به الكلأ والعشب .  
وشب « طلب الكلأ » ثم إن كلمة الهمة بعد الألف غلط بل ينبغي أن تكتب

فوق الآلاف هكذا (الكلام) ولم تكن المعزة في لغة العرب حتى أحدثها الخليل  
«أمسكت الماء الخ» يعنى فيها قابلية الإمساك دون الإنبات وأمر التطبيق بين المشبه والمشبّه  
به سهل فليراجع من الشروح والحواشي.

## باب رفع العلم الخ

«ريمية» وهو ربيعة الرائي شيخ مالك رحمه الله تعالى وأكثر فقه مالك رحمه الله تعالى منه.  
وحكى أن ربيعة تعلم الفقه على أن حنيفة رحمه الله تعالى والرأى عند السلف بمعنى الفقه وشاع في  
المتأخرين بمعنى القياس حتى أن بعض الشافعية يلقبون الحنفية بأهل الرأى هجرأهم ولا يدرون أنه  
في الحقيقة مدح لم لأن محمد بن الحسن هو أول من فصل الفقه من الحديث ودونه ولذا نسب  
إلينا الفقه ولقبنا بأهل الفقه وأهل الرأى. فأهل الرأى بمعنى مؤسس الفقه ومدونه لا بمعنى  
القائس والقائس ليكون هجرأ كما راموه. ثم إن كلا منهم أفرزوا فقههم من الحديث ودونوه  
على حدة إلا أنه بقي العار علينا كقولهم البادى أعظم وإلا فن في المذاهب من ليس فقهه  
مفرزاً من الحديث، فأى اعتراض علينا؟ ثم في الكتب أن مدون علم أصول الفقه هو الشافعي  
رحمه الله تعالى. قلت: وعندي ثبت من التاريخ أنه أبو يوسف رحمه الله تعالى وكان يبه المحدثين  
في إملائه على بعض قواعد أصول الفقه وفي الجامع الكبير أيضاً حصة منه: إلا أن رسالة الإمام  
الشافعي رحمه الله تعالى لما كانت مدونه مطبوعة وأذاعها الشافعية اشهر أنه مدون أصول الفقه  
والحنفية لما لم يرفعوا إليه رأسهم نمل ذكر أبي يوسف رحمه الله تعالى في هذا الباب. ثم عند  
البخارى أن رفع العلم إنما يكون برفع العلماء ولا ينتزع انتزاعاً وعند ابن ماجه (١) باسناد صحيح  
عن زياد بن أبي حبيب أنه ينزع من الصدور في ليلة والتوفيق بينهما أن أول أمر الرفع يكون كما  
في البخارى وهو برفع العلماء، ثم إبان الساعة يكون كما عند ابن ماجه أى ينتزع عن الصدور نزحاً  
فلا تعارض لاختلاف الزمانين.

«أن يقل العلم» وفي نسخة على حاشية النسائي يكثر العلم وهو أيضاً صحيح فإنه يكون كثيراً

(١) وابن ماجه لم يخدمه العلماء فلم يشرحوه كما ينبغي إلا ما نقل عن الحافظ علاء الدين الحنفى فإنه شرحه  
في عشرين مجلداً. أما الحواشي فقد علقها عليه كثير من العلماء والحافظ علاء الدين مغلطاً من أعيان القرن  
الثامن من معاصري الحافظ أبي الحجاج المزي الشافعي والحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى كذا في تقرير  
الفاضل عبد القدير الكاملقورى



كما وقليلاً كيفاً كما نشاهد في زماننا فإن العلماء مع كثرتهم قليلون فهم كثرة قلة قال المتنبي :  
لا تكثر الأموات كثرة قلة إلا إذا شقيت بك الأحياء

« أن يضع نفسه » قالوا : معناه أن يقعد في زاوية بيته ولا يفشى العلم فإن يعود العالم بلا فائدة هو ضياعه ويمكن أن يكون مراده « أن يذل نفسه » أي فلا يذهب مذهباً يوجب ذل العلم .  
قوله « تشرب الخمر » في القدوري الخمر هي عصير العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد . ولم يدرك عامه الناس معنى الاشتداد والصواب أن معناه ما نقول في معاوراتنا ( به أجازاته ) أي صلح للاستعمال فبلوغها إلى ذلك الحد هو الاشتداد وهذا هو المراد بما فسرنا به .

« تكثر النساء » وهذا أيضاً قد تحقق في زماننا حيث يزيد عددهن على الرجال  
« حتى يكون لحسين » وأشكل على الحافظ هذا العدد . قلت : وفي متن الحديث من طريق آخر قيد ذهل عنه الحافظ ويرتفع به الاشكال رأساً وهو « القيم الواحد الأمين » فالواحد الأمين اليوم أيضاً أعز وأندر .

## باب فضل العلم الخ

والفضل في أول الكتاب كان بمعنى الفضيلة . وهنا بمعنى ما بقي كما تقول فضل الوضوء .  
وإنما ترجم به لمعنى الاستغراب فيه فإن العلم يعطى ثم لا ينقص منه كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى فضل لبنة ولم ينقص من علمه شيء بخلاف الأشياء إذا أعطى منها فإنها تنقص ولا كذلك العلم .

« ليث بن سعد » وهو إمام مصر قال الشافعي رحمه الله تعالى وهو عندنا ليس بأحد من مالك رحمه الله تعالى إلا أن أصحابه أضاعوه . وقال ابن خلكان في تاريخه إني رأيت في بعض الكتب أنه حنفى وعند العلحاوي ص ١٢٧ في « باب القراءة خلف الإمام » إسناد فيه ذلك الليث وهذه صورته حدثنا أحمد بن عبد الرحمن قال حدثنا عيسى بن عبد الله بن وهب قال أخبرني الليث عن يعقوب ( وهو أبو يوسف ) عن الثعمان ( أي أبي حنيفة ) عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله ابن شداد عن حابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة » فهذا الإسناد أيضاً قرينة على كونه حنفياً لكونه تليد أبي يوسف قال الليث : إني كنت أسمع اسم أبي حنيفة رحمه الله تعالى وكنت مواعداً لقلبه فوجدته بمكة قد أكب عليه الناس يستفتونه فبينما هم كذلك إذ أتاه آت واستفناه في حاجته فمجبت على جوابه بداهة .

قوله «لارى الرى» وهذا من باب المحاورات فلا يقال إنه كيف رأى الرى مع كونه غير مرئى .  
( حكاية ) ذكر الشيخ الأكبر حكاية عن بقيق بن مخلد فى القصص أنه رأى فى المنام أن  
النبي صلى الله عليه وسلم سقاء لبنا فاستقاء بعدما استيقظ تصديقاً لرؤياه فخرج اللبن فى قيته . قال  
الشيخ الأكبر . كان هو العلم فلو كان تركه لكان أحسن ولكنه لما استقاء تحول العلم إلى صورة  
اللبن . قلت : ولا بأس فإنه لو قدر له من العلم النبوى حصّة يفوز بها ولا يخيب منها بالاستقاء كما  
أن النبي ﷺ أعطى الفضل ولم ينقص من علمه شئ . كذلك البقيق وإن استقاء اللبن لكنه  
لا ينقص من علمه الذى قدر له وبقيق هذا محدث جليل القدر من تلامذة أحمد رحمه الله تعالى  
وصنف فى الحديث كتاباً جمع فيه ثلاثين ألف حديث ( ٣٠٠٠ ) كذا ذكره الذهبى وبقيق من  
معاصرى البخارى وقد أخذ عن أحمد كثيراً ولعله تعلم منه حين كان أحمد رحمه الله تعالى مجلس  
للدس ثم لما أتت عليه الحوادث فى خلق القرآن تركه وكان البخارى بلغه مرة وهو صغير السن  
ثم رحل إليه بعد أن كان أحمد ترك الدرس ولذا لم يخرج عنه البخارى إلا ثلاثة أو أربعة أحاديث  
منها فى ص ٦٤٢ وكتاب بقيق هذا لم يفزه الذهبى ، والذهبى عن قيل فى حقه أنه لو أقم على  
أكمة والرواة بين يديه يعرف كلا منهم بأسمائهم وأسماء آبائهم . ويتلو كتاب بقيق مسند أحمد  
فإنه جمع أربعين ألف حديث ثم كثر العمال فإن فيه أيضاً ذخيره عظيمة للأحاديث .

## باب الفتيا الخ

ناظر إلى حديث النهى عن جعل ظهر الدابة متبرأ فاما أن يمتى راكبا أو ينزل ثم يتكلم  
بحاجته فيقول البخارى : إن الفتيا شئ يسير وليس تحت النهى .

وقوله « وغيرهما » وقد استغدت من عادة البخارى أن الحديث إذا اشتمل على جزء مخصوص  
ويكون الحكم عاماً عنده فيصنع البخارى هناك هكذا ويضع لفظ أو غيرها دفعا لإيهام التخصيص  
وإفادة للتعميم ثم لا يخرج له دليلا فيما بعد . فالمصنف رحمه الله تعالى هنا أخرج من الحديث مسألة  
الدابة فقط وإنما أضاف أو غيرها إفادة تعميم الحكم فهذا فقه ويان مسألة احتراسا فطلب الدليل  
على هذا الجزء . فى كلامه بعيد عندى . ثم كونه صلى الله عليه وسلم على الدابة مذكور فى هذا الحديث  
بعينه إلا أنه فى غير طريقه وهذا أيضاً من دأبه حيث يضع الترجمة ويكون اللفظ المترجم عليه  
فى طريق آخر ويخرجه فى موضع آخر ويتركه هنا عمداً تسمية وإلغاء : وربما لا يكون ذلك اللفظ  
فى كتابه بل يكون فى الخارج ومع ذلك يترجم على الحديث ناظراً إلى هذا اللفظ .

« قوله اذبح » والأمر مهنا للإبقاء يعنى ( ذبح هو ذى ) واعلم أن فى يوم النحر أربعة أعمال :

الرى والذبح والحق والطواف . ثم لا ترتيب في الطواف فإنه عبادة في الأحوال كلها وليس بجنابة والنحر ليس بواجب على المفرد نعم يجب الترتيب بين الرى والحق مطلقا ، وبين الذبح والحق على القارن والمتمتع فقط . ولم يعلم بعد أن هذا الرجل كان قارنا أو مفردا فإن كان مفردا فأبو حنيفة رحمه الله تعالى أيضا يقول كما في الحديث يعنى أنه لا شيء عليه لأن ذلك الذبح الذى قدم عليه الحلق ذبح غير واجب ولكن كان أفضل له أن يقدم الذبح قبل الحلق ولكنه إذا قدم الحلق أجراه ولا شيء عليه ، إلا أن فى بعض ألفاظه مسائل عن شيء قدم أو أخر إلا قال افعل ولا حرج والصور كلها سبعة مذكورة فى الفقه وفى بعض الصور يتعين الدم عندنا . وأجاب عنه الطحاوى بأن قوله لا حرج هو على الإثم أى لا إثم عليكم فيما فعلتموه من هذا لأنكم فعلتموه على الجهل منكم لا على التعمد فلا جناح عليكم فى ذلك . واستشهد برواية فيها لجأه رجل فقال يارسول الله : لم أشعر لحقت قبل أن أذبح « فدل على أنهم كانوا جاهلين لامتعمدين . وبرواية أخرى فيها « وتعلموا مناسككم فإنها من دينكم » وبرواية أخرى فيها « قدرفع الله الحرج عن عباده إلا من اقترض من أخيه شيئا ظلما ، فذلك الذى حرج وهلك » ورواية أخرى نحوها وهى عند أبى داود أيضا فدل على أنه أراد نفي الإثم دون الجزاء . وهذا من خصائص الحج فإن الشارع يأمر فيه بشئ ثم يوجب معه الجزاء أيضا ، وإلا فقد يتخيل أن بين امثال الأمور وبين إيجاب الجزاء تناقض فاعله . والذى تحقق عندى أن يلزم أن الجزاء أيضا سقط عنه كما سقط الإثم لعذر الجهل فإنه إذا لم يشعر ينبغى أن لا يكون عليه حرج أصلا كما قال أحمد رحمه الله تعالى إن أحدا لو خالف الترتيب بين هذه الأفعال جاهلا لا يجب عليه الجزاء ، والجهل فى فقهنا لا يكاد أن يكون عذرا بخلاف الآخرين فإنهم اعتبروه كثيرا واعتبره البخارى أكثر كثيرا قالت : وما تحكم به الشريعة بالانصاف أن الأمرين تضيق الحنفية وتوسع البخارى مینعی أن يعتبر بالجهل أكثر مما اعتبر به الحنفية رحمهم الله تعالى وأن لا يوسع فيه كما وسع البخارى رحمه الله تعالى ثم إن الحنفية عدوه عذرا عند ذكر العوارض الأهلية فى أصول الفقه وأنما ذكره فى كتب الفقه والأحاديث مشحونة بكونه عذرا . فكان المناسب أن يستعملوه فى فقههم ويعتبروه عذرا فى مسائلهم أيضا لاسيما فى عهده صلى الله عليه وسلم ، فإنه كان زمان انقضاء الشريعة والقوم أميون إذ ذاك وكمن أشياء تتحمل فى الابتداء ولا تتحمل فيما بعد وليس هذا تفسیر مسألة منى بل هو تغيير تعبير وعنوان ، فإنه لو عمدت اعتبار الجهل فى طرف فقد قصرت على عهده صلى الله عليه وسلم من طرف آخر فصار ما له أنه غير معتبر بعده صلى الله عليه وسلم إلا بقدر ما اعتبره فقهاؤنا . وهذه الواقعة واقعة عهده صلى الله عليه وسلم فلو اعتبرناه

عنداً وثقينا عنه الجزاء والايم لا يكون خلافا للذهب فإن مسألة إيجاب الجزاء على من خالف الترتيب لمن كان بعد عهده صلى الله عليه وسلم ولا تجرى على الصحابة رضي الله تعالى عنهم . وإنما كان الصحابة في عهد النبوة فالمسائل المبسوطة في فقهما لمن أراد اقتداء الإمام المهام للصحابة الكرام . نعم فيه تقع وهو أنه لا يحتاج في الحديث إلى تأويل ونخرج عنه كفافاً . ونعم ما قال الغزالي رحمه الله تعالى إن الخبر الواحد كان ناسخاً للقاطع في زمنه صلى الله عليه وسلم لأنه كان عندهم فريضة التحقيق ولذا تحولوا إلى بيت الله بخبر الواحد فإنه كان عندهم خبره من قبل وكان الزمان زمان الرسالة فأمكن تحقيقه أيضاً . أما فيما بعده فلا سبيل إلى تحقيق الخبر وثبته فيبقى ظنياً فلا يكون ناسخاً فكما فصل الغزالي رحمه الله تعالى في نسخ القاطع بخبر الواحد وفرق بين عهده صلى الله عليه وسلم وبعد عهده كذلك فصلت في عبرة الجاهل وهذا تصرف دقيق على اعتبارنا لنستريح عن الجواب (١) والله أعلم بالصواب .

### باب من أجاب الثقيا الخ

يعنى به أن الإشارة هل هي معتبرة أم لا فالمصنف رحمه الله تعالى جعل الإشارة والكلام في باب الطلاق سواء . وعرض إلينا بدم اعتبارها . قلت : إنما تنكر الإشارة في المعاملات والحكم دون الأمور الآخر ولم يأت المصنف رحمه الله تعالى بشيء يدل على عبرتها في الحكم وما ذكره ليس من باب الحكم بل من باب الفتوى فلو اعتمد أحد على أحد فذا جائز له وإن أراد أن يلزم عليه حجة فكل . والبخارى يجعلها حجة في أبواب شتى كما سيحى . وما استدلل به كله في الأمور البينية دون الحكم فلا تقوم حجة علينا وفي (الاشباه والنظائر) أنه لو قال رجل لجماعة من كان منكم طلق امرأته فليتكس رأسه فكسوا رؤسهم لا تطلق امرأة واحد منهم وهذا لأن الإشارة لم تعد حجة عندنا .

قوله « أسماء » الأخت الكبيرة لعائشة رضي الله تعالى عنها .

قوله « الكسوف » في السنة التاسعة بعد الهجرة يوم توفي إبراهيم عليه السلام .

قوله « وهى تولى » قال الحافظ رضي الله تعالى عنه أنها اقتدت من حجرتها قلت وهذا الاقتداء صحيح عندنا أيضاً فإنه يكفي لصحة الاقتداء علم انتقالات الإمام ولكن لا أدري من أين أخذه في الحافظ رحمه الله تعالى غير أني رأيت في المدونة أن أمهات المؤمنين كن يقتدين يوم الجمعة من حجرهن .

(١) قلت وحديث لا حرج روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً وقواء موافق لمذهب الخنفية كما عند الطحاوى فدل على أن نفي الحرج معناه نفي الايم لا نفي الجزاء .

قوله « قالت سبحان الله » والذكر عندنا ليس بمفسد بحال وظاهر عباراتهم تشعر بأن الذكر بأى لسان كان فإنه لا يفسد الصلاة . وينبغى عندى أن يقتصر عدم الفساد على العربية والفارسية فقط نعم يكره فى بعض الأحوال .

(قوله فجعلت أصب الخ) فلم أن الصلاة لا تقصد من مثل هذا العمل القليل . واعلم أن الغنى فى القلب والجنون والإغماء فى الرأس

قوله « إلا أريته » وفى واقعة أخرى أنه رأى الجنة والنار يمثلين فى الجدار والرؤية فى كلا الموضعين من رؤية عالم المثال . وفيه السكينة دون المادية كشعب المرأة فالعالم متعددة وهو رب العالمين كما أن الوجود متعدد عند الفلاسفة خارجى وذهنى . وأنكر المتكلمون الثانى نعم عندهم نحو آخر من الوجود يسمى بالتقديرى وعند الدوائى نحو آخر يسمى الدهرى فكذا عالم المثال أيضا نحو من الوجود . ثم إن عالم المثال ليس اسما للحيز بل هو اسم لنوع من الموجودات فأمكن أن يكون فى هذا الحيز أشياء من عالم المثال ثم اعلم أن ما يرويه الأوليا من الأشياء قبل وجودها فى العالم لها أيضا نحو من الوجود كما أن أبا يزيد البسطامى رحمه الله تعالى لما مر من جانب مدرسة وهبت ريح قال : إني أجد منها ريح عبس من عباد الله فتشأ منه الشيخ أبو الحسن الخرقانى . وكما قال النبي ﷺ إني أجد نفس الرحمن من بين فتشأ منه الأوليس القرنى . فهذا أيضا نحو من الوجود . وذكر الشيخ الأكبر أن الشيء إذا نزل من العرش فلا يمر بموضع إلا وأخذ حكمه وما من شيء ينزل على الأرض إلا ويكون على السماء الدنيا قبل نزوله بسنة قلت : وهذا من أمور الغيب لا يعلمها إلا الله ولكنى أسلم أن الأشياء تنزل من السماء لما فى الحديث أن البلا ينزل من السماء ويعرج الدعاء من الأرض فلا يزال يدافع أحدهما الآخر إلى يوم القيامة فلا ينزل هذا ولا يعرج هذا بل يبقى معلقا أبد الدهر

قوله « المسيح » أصله عبرى من الماشيح أى المبارك وليس عربيا فاشتقاق أمثال تلك من العربية لا يصح . فيسأل : إن لقب الدجال المسيح بتشديد السين . قلت : بل لقبها هو المسيح ووجه الاشتراك فى اللقب أن كلاهما قد أخبرا عن مجيئهما فى الكتب السالفة فلما جاء المسيح المبارك جمعه اليهود مسيح الضلالة والدجال وصاروا له أعداء . واليهاب بالله ولما يخرج الدجال يحملونه المسيح المبارك . ولما يكون أكثر أتباعه اليهود فجاء الاشتراك لهذا ولذا ترى فى الأحاديث المسيح مفيدا بالدجال تارة والضلالة تارة وبافظ الهدى أخرى ليحصل التمييز بينهما وراجع القوائد للشاه عبد القادر رحمه الله تعالى فإنه أشار إليه

« فوله بهذا الرجل » إشارة إلى الحاضر فى الدهس كما فى تنوير الحوالك شرح الموطأ للمالك رحمه الله تعالى للسيوطى رحمه الله تعالى .

قوله « ثم صالحا » يستفاد منه أن القبور معطلة عن الأعمال مع أن كثيرا من الأعمال قد ثبتت في القبور كالآذان والإقامة عند الدارمي ، وقراءة القرآن عند الترمذي ، والحج عند البخاري ، وراجع له ( شرح الصدور ) للسيوطي رحمه الله تعالى وهكذا في القرآن إيهام الجانين في سورة يس « من بعثنا من مردتنا » وهذا يدل على أنه لا إحساس في القبر وكلهم نائمون وفي آية أخرى « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » فهذه تدل بخلافه ، والوجه فيه عندي : أن حال البرزخ تختلف على حسب اختلاف عمل العاملين في حياتهم ، فتم نائمون في قبورهم ومنهم متلذذون فيه ، وإنما عبرت الحياة البرزخية بالنوم لأنه لم يكن له لفظ في لغة العرب يؤدي مؤداه ويصرح عن معناه وضعا فاختير اللفظ الموضوع لتظيره تفهيم فلا شيء أشبه بالحياة البرزخية من النوم . ولذا جاء في الحديث « النوم أخ الموت » فالنوم أشبه الأشياء بالموت ولذا أدخل القرآن النوم والموت تحت لفظ واحد وهو التوفي ثم فرق بينهما فدل على أن فيهما بعض اشتراك وبعض امتياز قال الله تعالى « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى النخ » (١) والحاصل أن البرزخ اسم لا تقطاع حياة هذا العالم ابتداء حياة أخرى وكذلك النوم فيه أيضا نوع انقطاع عن هذا العالم .

قوله « أما المنافق أو المرتاب » هكذا في أكثر الروايات وفي البعض أو الكافر ونسخة فيه والكافر بدون التزديد . ومن هنا قام البحث في أن السؤال مخصوص بالمنافق أو يسأل الكافر المجاهر أيضا ؟ ومقتضى تلك النسخة أن يكون السؤال عن المنافق والكافر كليهما وتعرض إليه السيوطي في شرح الصدور (٢) فقيل : إن السؤال يختص بمن تزيا بزيه ويدعى الإسلام ويلبس به .

(١) وللشيخ الإمام صاحب هذه الأمانى رحمه الله تحقيق في هذه الآية بخلاف هذا في رسالته ( تحمية الإسلام ) فتراجع ( من المصحح ) .

(٢) قال السيوطي : قال ابن عبد البر لا يكون السؤال إلا لمؤمن أو منافق كان منسوباً إلى دين الإسلام بظاهر الشهادة بخلاف الكافر فلا يسأل . قال السيوطي رحمه الله : وأما التصريح في بعض الأحاديث بالكافر فالمراد بالمنافق فإنه لم يجمع بينهما في حديث وإما ورد في بعضها المنافق وفي بعضها الكافر بدل المنافق قلت وقد رد عليه بعض المحققين في شرحه على العقائد وقد أجاب فيه ونصه هذا : وأما المنافق والكافر فيقال له « ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول لا أدرى كنت أقول ما يقول الناس » الحديث حيث جمع بين المنافق والكافر بوار المطف والأصل في المطف المغيرة فدل على أن كلا من المنافق والكافر الذي لم ينطق بالكلمة وقد بلغت الدعوة يسأل ويؤيده قوله تعالى « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويصل الله الظالمين » حيث ذكر الظالمين في مقابلة الذين آمنوا والظالم بعم الكافر والمنافق وقوله تعالى « ومن

أما الكافر المجاهر فلا التباس فلا سؤال فانه للتبيز . وقيل : إن الكافر أولى بالسؤال . والترديد في الروايات من الراوى وكلام الحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى في ( كتاب الروح ) يشعر بأن

أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا . فقد أخرج الطبراني في الأوسط بسند حسن وابن حبان في صحيحه وغيرهما من حديث أبي هريرة مرفوعا ، وأما الكافر فيقال له ما تقول في هذا الرجل الذي كان فيكم وما تشهد به ؟ فلا يهتدى لاسمه إلى أن قال فيضيق عليه قبره حتى يختلف أضلاعه فذلك قوله تعالى « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا » الحديث فإن من أعرض عن ذكر الله لا يختص بالمنافق بل يعم كل من بلغته دعوة الإسلام ولم يصدق مع أن الحديث بلفظ وأما الكافر الشامل للمنافق وغيره تخصيصه بأهل الشك من أهل القبلة كما نقله السيوطي رحمه الله عن حماد بن سلمة وأبي عمر الضرير لا موجب له ويذهب تأييداً قوله تعالى « ومن يشرك بالله فكأنما خر » من السماء الآية . فقد أخرج الإمام أحمد رحمه الله بسند رجاله رجال الصحيح والحاكم وصححه وغيرهما من حديث البراء الطويل رحمه « وإن البعد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا إلى أن قال يقول الله عز وجل اكتبوا كتابه في سجين في الأرض السفلى ثم يطرح روحه طرعا ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن يشرك بالله فكأنما خر » من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق فيعاد روحه في جسده ويأتيه ملكان فيطسا نه فيقولان له من ربك فيقول هاه هاه لا أدري الحديث فإن الآية بلفظ من يشرك والحديث بلفظ الكافر وأما ما رواه البخاري في باب خفق النعال من حديث أنس مرفوعا بلفظ وأما الكافر أو المنافق فلا ينافي رواية الواو لأن التردد إما للشك أو لمنع الخلو فإن كان الأول فالمحفوظ أما الكافر فهو صريح في المقصود أو المنافق فلا دلالة في الحديث على الانحصار فيه إذ غايته إفراد المنافق بالذكر وهو لا ينافي أن يسأل غيره من الكفار وإن كان الثاني جاز الجمع بينهما بالسؤال تحقيقاً لمنع الخلو . وعلى التقديرين لا منافاة بين الروايتين ومنه يظهر أن اعتراض السيوطي رحمه الله تعالى على القرطبي وابن القيم رحمه الله تعالى لم يقع في محله حيث قال في شرح الصدور قال ابن عبد البر لا يكون السؤال إلا للمؤمن أو منافق كان منسوباً إلى دين الإسلام بظاهر الشهادة بخلاف الكافر فلا يسأل وخالفه القرطبي وابن القيم وقال أحاديث السؤال فيها التصريح بأن الكافر والمنافق يسألان . قلت ما قاله ممنوع فانه لم يجمع بينهما في شيء من الأحاديث وإنما ورد في بعضها ذكر المنافق وفي بعضها بدله الكافر وهو محمول على أن المراد به المنافق بدليل قوله في حديث أسماء وأما المنافق أو المرتاب ولم يذكر الكافر انتهى .

وقال وذلك لما تبين أن حديث أنس رضي الله عنه في الصحيح فيه الجمع بين المنافق والكافر بالواو الماطفة وهو أول حديث أورده السيوطي في باب فسة القبر وسؤال المملكين في كتابه شرح الصدور ولكن الله تعالى يقول « وما تذكرون إلا أن يشاء الله » ولا دليل في حديث أسماء على حمل الكافر على المنافق إذ ليس فيه إلا التردد بين المنافق والمرتاب فإن قلنا إن التردد للشك وإن المنافق والمرتاب

السؤال مخصوص بالمناقق فقط . أما النسخة عند البخاري بحرف الجمع فلا ينبغي أن يدار عليها المسألة لأن في أكثرها التريد والكلام مستوفى في كتب الكلام والمختار عندى أن السؤال يكون من الكافر أيضاً . ثم السؤال عندى يكون بالجسد مع الروح كما أشار إليه صاحب الهداية

متساويان فغاية أن يكون كرواية الترمذى في أفراد المناق بالذكر ولا دليل في ذلك على انحصار السؤال فيه لما مر وإن قلنا بأن المرتاب أعم لجواز أن بعض من بلغته دعوة الاسلام ولم ينطق بالكلمة لا يكون جازماً بالكذب . وإن قلنا إن التريد لمنع الخلط فالأمر واضح إذ غايته ما فيه التريد بين المناق وبين الكافر المرتاب وقد تبين أن أفراد المناق بالذكر لا يدل على انحصار السؤال فيه فكيف إذا ذكر معه بعض الكفار .

ثم السؤال عند السيوطي رحمه الله ليس وجه الحكمة فيه منحصر في امتحان المسلم الخالص من المناق حتى يكون موجباً لحل الكافر على المناق فانه قال في رسالته التي سماها (الثرى باظهار ما كان خفياً) إنما المقصود من السؤال أمور : أحدها إظهار شرف النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصيته ومزيته على سائر الأنبياء فإن سؤال القبر إنما يجعل تعظيماً له وخصوصية شرف بأن الميت يسأل عنه في قبره انتهى وهذا جار في كل من بلغته دعوة الاسلام وقد جرى عليه السيوطي رحمه الله تعالى في تكملة تفسير الجلال المحلى حيث قال في قوله تعالى « يثيب الله الذين آمنوا بالقول الثابت » هو كلمة التوحيد « في الحياة الدنيا وفي الآخرة » في القبر لما يسألهم المسكان عن ربهم وعن دينهم وعن بيهم يحبون بالصواب كافي حديث الشيخين « ويضل الله الظالمين » الكفار فلا يتبدون للجواب بالصواب بل يقولون لا ندرى كما في الحديث

وقد قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في فتح الباري في باب ما جاء في عذاب القبر قوله وأما المناق والكافر في هذه الطريق بوار المطب وقد تقدم في باب ختم العال ، وأما الكافر أو المناق بالشك وساق روايات مختلفة لمطالع فقال وفي رواية أبي داود وإن الكافر إذا وضع وكذا لابن حبان من حديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه وكذا في حديث البراء الطويل وفي حديث أبي سعيد عد أحمد وإن كان كافراً أو منافقاً بالشك وكذا في حديث أسماء فإن كان كافراً أو كافراً وفي الصحيحين من حديثها وأما المناق أو المرتاب وفي حديث جابر عند عبد الرزاق وحديث أبي هريرة عند الترمذى ، وأما المناق وفي حديث عائشة عند أحمد وأبي هريرة رضى الله تعالى عنهما وإن كان من أهل الشك - ثم قال فاحتاجت هذه الروايات لمطالع وهي مجمعة على كل من الكافر والمناق يسأل فيه تعقب على من زعم أن السؤال إنما يقع على من يدعى الإيمان إن محققاً وإن مبطلاً ومسددهم في ذلك ما رواه عبد الرزاق من طريق عبيد بن عمير أحد كبار التابعين قال : إنما يقن رجلان مؤمن ومناق ، وأما الكافر فلا يسأل عن محمد ولا يعرفه صلى الله عليه وسلم وهذا موقف والأحاديث الامة على أن الكافر يسأل مرفوعة مع كثرة طرقها الصحيحة فهي أولى بالقبول ، وجزم الترمذى الحكيم بأن الكافر يسأل انتهى .



في الإيمان . وقال الصوفية : إنه بالجسد المثالي دون الترابي . قال العارف الجامي رحمه الله تعالى : إن الغالب في هذا العالم أحكام الأجساد وأحكام الروح مستورة لظهور الجسد وخفاء الروح ، وينعكس الحال في البرزخ وتظهر أحكام الروح . أما المحشر فيتساوى فيه الحكمان والله تعالى أعلم . ولا بعد في تمذيب الجسد بعد تمزقه فإنه يبنى على عدم الشعور في الجمادات وهو في حيز الخفاء ، وقد تناقض فيه كلام صدر الشيرازي فيلوح من بعض كلامه نفي العلم عنها ومن البعض ثبوت العلم لها . والتحقق عندي : أن الشعور البسيط ثابت لها قطعاً كما حققه المحققون ، وتفصيله أن الشيرازي قال مرة إن العلم كما لا يكون إلا بعد التجريد من جانب المعلوم كذلك لا يتحقق إلا بعد التجريد من جانب العالم أيضاً ، ولذا أنكر أن يكون القلب عالماً ومدركاً . وقال في موضع آخر : إن العلم عين الوجود وهذا مناقض للأول كما ترى ، وإذ قد ثبت الشعور البسيط في الجمادات عندي فلا بدع وتمذيب فترات الجسم في عالمها وقيمين الوضع ليس يلزم فتعذب كل ذرة في مكانها ، والله تعالى أعلم بالصواب .

## باب تحرير النخ

وربما قال النقيض والشك في الأصل بين المزفت والمغير لا في النقيض فيه مساعة .

## باب الرحلة النخ

يعني إذا لم يكن عنده علم يرتحل لتحصيله قال الدواني في شرح العقائد يجب على الناس إقامة عالم على المسافة الغدوية ليرجع إليه الناس في أمور دينهم وإلا فهم آثمون .

قوله « عبدالله » وهو ابن المبارك بعد مقاتل في جميع المواضع قوله « زوجة » ولم يثبت في اللغة بالثاء . وإنما هو زوج للقبيلتين قوله « وقد قيل النخ » أي كيف تباشرها ؟ وقد قيل : إنها أختك من الرضاعة . واعلم أنهم اختلفوا في نصاب شهادة الرضاعة فقال أحمد رحمه الله تعالى : شهادة المرضعة تكفي لإثباتها وعندنا حجة المال كما في الكنز ، وقد وقع فيه التعارض في قاضيهان ، ففي باب المحرمات أنها لو شهدت بها قبل النكاح تقبل وبعده لا . وفي الرضاع خلافه وقاضيهان أرفع رتبة من صاحب الهداية ، قال العلامة القاسم بن قطلوبغا ( كتاب الترجيح والتصحيح ) إنه من شيوخ صاحب الهداية ومن أجلة علماء الترجيح . والحاصل أن الحديث وارد علينا والجواب عندي : أن الحديث محمول على الديانة دون القضاء . وشهادة المرضعة معتبرة ديانة عندنا أيضاً كما في حاشية البحر للرمل شيخ صاحب در المختار والخير الرمل آخر أيضاً من علماء الشافعية

وهو أيضا صاحب الفتوى . أنها تقبل ديانة لا حكا وهو مراد الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى بما في الفتع أنها تقبل تزها ولا بدع فيه فإن الحديث كما تعرض لمسائل القضاء كذلك يتعرض لمسائل الديانة أيضا وهذا كثير فيه ، ولكن غفل عنه الناس . ثم إنه لا بد أن تعلم الفرق بين الديانة والقضاء .

### الفرق في معنى الديانة والقضاء

واعلم أنهم فسروا الديانة بما يئنه وبين الله ، والقضاء بما يئنه وبين الناس ، وفهم منه بعضهم أن الديانة تقتصر على معاملة الرجل نفسه فإذا شاع وبلغ إلى ثالث خرج عن معنى الديانة إلى القضاء ، وهذا غلط فاحش فإن مدار الديانة والقضاء ليس على الاشتهار وعدمه ، بل يبقى الأمر تحت الديانة ما لم يرفع إلى القاضي وإن كان اشتهر اشتها الشمس في رابعة النهار ، فإذا رفع إليه فقد خرج عن الديانة ودخل تحت القضاء . ولو لم يسمعه قرينك . ثم إن القاضي من تولى من جهة الأمير لتنفيذ الأحكام وإجرائها بخلاف المفتي فإنه يعلم مسائل الشريعة عند الاستفتاء ولا يحتاج إلى نصب الأمير ولا له إجراء الأحكام . وقد علمت مرة فيما سبق أن المفتي يحتاج إلى علم المسألة فقط ويجب على الاحتمالات والتقديرات أيضا مثلا لو كان الأمر كذلك كان الجواب ذلك . بخلاف القاضي فإنه يحتاج إلى علم الواقعة ولا تعاق له بالتقديرات فإنه نصب لإجراء المسائل ولا يكون إلا بعد التحقيق عمافي الواقع . إذا علمت هذا فاعلم أن مسائل الديانات كلها يفتي بها المفتي ولا يحكم بها القاضي ، وهكذا مسائل القضاء يحكم بها القاضي ولا علاقة بها للفتي فإن الديانة والقضاء قد يتقاطعان حكما أى يكون حكم الديانة يقيض مافى القضاء ، وقد صرحوا أنه لا يجوز لأحدهما أن يحكم بحكم الآخر ، والمفتيون اليوم غافلون عنه فإن أكثرهم يفتون بأحكام القضاء ووجه الابتلاء فيه : أن المذكور في كتب الفقه عامة هو مسائل القضاء وقلنا تذكر فيها مسائل الديانة نعم تذكر تلك في المبسوطات ولا تنال إلا بعد تدرب تام والعمل وجهه أن القاضي في السلطة العثمانية لم يكن ينصب إلا حنفيا بخلاف المفتين فإنهم كانوا من المذاهب الأربعة وكان القاضي الحنفي ينفذ ما أقروا به فشرع المفتون تحرير حكم القضاء لينفذ القاضي فاشتهرت مسائل القضاء في الكتب ومثلت مسائل الديانة ثم لا يجب أن تنفك الديانة والقضاء في الحكم بل قد يختلفان ففي الكنز : إن ولدت ذكرا فأنت طالق واحدة وإن ولدت أنثى شنتين فولستهما ولم يدر الأول طلاق واحدة قضاء وفتين تزها أى ديانة ، فهنا أخذ القاضي بجانب المنيقن والمفتي بالأحوط

ولو قال فی هذه المسألة بعینها : إن ولدت أنثى ثلاثه فولدتها ففی ثلاثة دیانة وواحدة قضاء فاختلف الحسبان حلا وحرمة ، ثم الاحوط هنا واجب كما صرحوا به لا أنه مستحب وهكذا الاقالة فی النور الفعلي واجبة عندنا دیانة و ليست بمستحبة فظهر أن الدیانة لا تكون مستحبة كما زعم أن العمل بالقضاء يكون واجبا بالدیانة يكون مستحبا فلیس الفرق بینهما من هذه الوجوه . ثم لی تردد هنا وهو أنك قد علمت أن الدیانة والقضاء قد یتخالفان حلا وحرمة فإن عمل الرجل المبتلی به بالدیانة وكانت الدیانة فیة مثلا أنه حرام ثم رفعه إلى القاضی حکم بالحل فهل یرتفع من قضائه تلك الدیانة أم لا ؟ وهل یبصر هذا الأمر حللا له بقضاء القاضی بعد ما كان حراما له ؟ فلا نقل فیة عندی غیر جزئیة واحدة تروی عن صاحبه وهی : أن الزوج الشافی رحمه الله تعالى إن طلق امرأته الخفیة طلاقا کتائیا ثم أراد الرجوع لأن الکتابیات رواجع فی مذهبه وأبت أن ترجع إلیه لأنها بوائن عندها فإن حکم القاضی الشافی رحمه الله تعالى بالرجوع نفذ ظاهرا وباطنا ویصح رجوعه و ليست عندی ضابطة کلیة یتفاد منها أنه متى ترتفع الدیانة من القضاء ومتى لا ترتفع . ولذا أنردد فی ارتفاع الکراهة دیانة فیما حکم القاضی بالرجوع فی الهبة عند ارتفاع الموانع السبعة لأن القضاء بالرجوع مع بقاء الکراهة دیانة أيضا ممکن ولكنی متردد فیہ . والذي یظهر أنه یرتفع تارة وتارة لا یرتفع .

وأول ما تنبئت علی الفرق بین القضاء والدیانة من کلام الفتازانی فی التلویح لما ذکر صاحب التوضیح مسألة الاستعارة بین السبب والحکم فی «باب الحقیقة والمجاز» وقال : لو نوى بالشراء الملك وبالعکس یدقق فیما علیه ولا یدقق فیما له . قال الفتازانی : وفیما له أيضا دیانة یفتی به المفتی ولا یحکم به القاضی . ففهمت منه أن القضاء أمر غیر الفتوی . ثم لم أزل أفتش هذا العرق فی عبارات الفقهاء حتی وجدت فی أصول العمادی لابن صاحب الهدایة مقدمة ممددة لذلك وقد بسطه الطحاوی فی (مشکل الآثار) أيضا وهذا الفرق معتبر فی المذاهب الاربعة ففی قصة امرأة أبی سفیان . خذنی ما یکفیک وولدت . وبحث علی النوى هل کان هذا قضاء أو فتوی ؟ فإن کان الثانی فإنه یصح أن یفتی به کل عالم وإن کان الاول فإنه لا یجوز إلا للقاضی . وعند الطحاوی ص ۲۵۰ ج ۲ ما یدل علی أن هذا الفرق کان دائرا فی السلف أيضا : حدیثا سلیمان بن شعیب عن أبیه عن أبی یوسف عن عطاء عن السائب قال سألت شریحا . فقال : إنما أقضی و لست أفتی وهذا صریح فی أن القضاء غیر الإفتاء وأن القاضی لا یجوز له أن یحکم بالدیانة مادام قاضیا و جالسا فی مجلس القضاء فإذا تحول عنه والتحق بسائر الناس فإنه مفتی کسائرهم ویسوغ له ما یسوغ لهم . فالحاصل : أن الزوج إن استیقن بخبر المرخصة جاز له أن یقبل شهادتها ویعمل بالدیانة ویفارقها فإن

بلغ الأمر إلى القضاء لا يجوز له أن يحكم بتلك الشهادة ومن هنا تبين أن مراد ابن الممام رحمه الله تعالى من التنزه والتورع الكراهة تنزيها دون الاحتياط فقط .

قوله « ففارقها » لعله بالتطليق لأنه لم يثبت كونها مرضعة بعد وإنما الفسخ فيما لو تحقق كونها مرضعة وإن كان المراد أنه فارقها بأمر النبي ﷺ فليظن فيه المجتهد أن حكمه هذا كان قضاء أو ديانة ومسائلنا تقتضي أن تكون ديانته ديانة والله تعالى أعلم بالصواب .

## باب التناوب

قوله « بنى أمية » محلة من المدينة .

قوله « وأطلقكن » هذه قصة طويلة والإيلاء فيه لنوى وغرض المصنف رحمه الله تعالى إثبات التناوب بين عمر والانصاري لأن عمر رضى الله عنه كان تكح خارج المدينة فكان يحضر المدينة اثنياباً .

## باب الغضب في الموعظة الخ

كل سفيان بعد محمد بن كثير هو الثوري لا ابن عيينة

قوله « لا أكاد أدرك » الخ أى هو يطول الصلاة فلا يصلى الناس بصلاته لأجل تطويله ثم إنه صلى الله عليه وسلم غضب عليه لمخالفته الفطرة السليمة فإنه طول الصلاة على من كانوا عمالا وأصحاب نواضح وهو غير مناسب عقلا لا يحتاج إلى كثير فذكر فكان عليه أن يراعيه من فطرته السليمة ويصلى بهم كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى بهم في تمام . والحاصل أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يغضب إلا عند تلك حرمة من حرمان الله أو عند مخالفة البداهة وصریح السفاهة ، فإذا كان موضع عذر أو موضع اجتهاد كان أسمح الناس . قال الحافظ ان هذا الرجل أبى .

قوله « لقطعة » بفتح القاف أفصح وهى مبالغة اسم الفاعل ولقطعة اسم مفعول كاللقمة والأكلة ثم اعلم أن الوعاء اسم للظرف والخرقة التى على فيها يقال لها العفاص والخيط الذى يشد به الخرقة يقال له الوكاء .

قوله « سنة » واختلفت الروايات في المبسوط وجامع الصغير في تقدير مدة التعريف ؟ ففى جامع الصغير أنها سنة . وفى المبسوط أنه بقدر ما يرى وهو أسهل في الأحاديث .  
قوله « ثم استمتع بها » ويجوز الاستمتاع بها للفقير والعج ، عند الشافعية وعندنا للفقير فقط .

وأجاب صاحب الهداية عن استمتاعه مع كونه غنياً أنه كان باذن الامام وهذا جائز عندنا وغلط في شرح مراده صاحب العناية وهو شيخ الشيخ ابن الهمام وإن كان كتابه أرفع من العناية حيث علل بكونه محلاً مجتهداً فيه والقضاء إذا لاقى محلاً مجتهداً فيه يصير مجتهداً فيه أيضاً. ثم اتهمت الحنفية والشافعية على أنه لو أقام المالك عليه البيعة وجب عليه رده ونسب إلى داود الظاهري والبخاري أنه لا حق له في ماله بعد السنة ويصير بعدها ملكاً للمقتطع بتأويلهم وأعلم أن العمل بمذهبه خاصة إنما هو قبل حكم القاضي فإذا حكم القاضي بأمر وجب العمل بحكمه ولو من أي مذهب كان من الأربعة فالذي هو رافع لاختلاف المذاهب الأربع هو القضاء عند الفقهاء.

قوله « حتى احمرت » وإنما غضب عليه لأن السؤال كان مخالفاً لفطرة السليمة فإن الزمان كان زمان الديانة والبيرة بما لا يخاف عليه السبع ولا يميز عن الماء والكلاء فلا حاجة إلى التقاطع أما الآن فقد انقلب الزمان ظهراً لبطن فبني أن يلتقط البير أيضاً.

قوله « حدثنا محمد بن العلاء » وهذا غير واقعة الكسوف التي مثلت فيها الجنة والنار.

قوله « فلما أكثر عليه » أي بعض المخلصين بلا وجه وجهه وبعض المنافقين تمتنا.

قوله « من أبي » فسمى أباه فارتفعت شبهة الناس عنه . وفي الشروح أن الرجل لما رجع إلى بيته لامته أمه وقالت ما رأيت ولدك أبقى منك ما عليك أني ما فعلت في الجاهلية أفكنت مفضى بين الناس قال والله لو الحق النبي ﷺ بنير أبي لالتفتت به .

قوله « سلوى » وكان هذا غضباً منه وسخطة ولم يفهمه أحد غير عمر رضي الله تعالى عنه فقال ما قال وإنما غضب النبي صلى الله عليه وسلم لكونه شارعاً بعث لتعليم الشرائع لمجمل بعضهم يستلونه عن المغيبات وكذلك بعض المنافقين سأله سخرية فقط . . وحاصل مقالة عمر رضي الله تعالى عنه أننا نكتفي للتجاة بالإيمان بالله ورسوله الخ ولا نحتاج إلى أسئلة سواه . قلت وكان مناسباً أن يقع في حياته مثل تلك الواقعة مرة ليعلم أم أيضاً تحت القدرة الإلهية أن يخبر رسوله بكل ما استخبروه ويلقم في أفواه المتعنتين حجراً . ثم اعلم أن في طرقه والقرآن إماماً وتبعت إمامته في التزليل أيضاً فلم أجد غير قوله تعالى ( كتاب موسى إماماً ورحمة ) وهذا كتاب ومرو عليه ( الطيبي ) في حاشية الكشف وفهم لفظه ولم يذقه أحد غيره ، ومعناه عندي أن كتاب موسى مع جلالة شأنه يكتنه إمامته وكونه رحمة وهذا أيضاً كتاب مثله في كونه إماماً ورحمة ولكنه بلغ في كونه إماماً ورحمة مبلغاً لا تكتنه نهايته ، ثم إنه إذا كان إماماً فلا يكون مأموماً ومقتدياً فلا يقرأه

المقتدى وعند أبي داود أن رجلاً قرأ بسبح اسم ربك الأعلى خلفه صلى الله عليه وسلم . والظاهر أنه لم يقرأ الفاتحة فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم قل مالى أنزع القرآن بصيغة الواحد المتكلم المجهول وهذا فى واقعة الظهر ، فلو كانوا كلهم قارئين لما كان لتخصيص المخالفة بنفسه معنى فإن المخالفة حيثكز تكون مع جميع القارئين لأمع البى صلى الله عليه وسلم فقط فدل على أنه كان هو القارى فقط ولم يكن هناك قارى. من المقتدين غير هذا الرجل . ولعله أيضاً لم يقرأ بالفاتحة بل قرأ بسبح اسم ربك الأعلى فكان أمر القراءة عنده بالفاتحة وغيره سواء . وكيفما كان جاءت قراءته تحت الإنكار لعل المنازعة والمخالفة فلا ينبغي أن يقرأ خلف القارى. فإن الصراط المستقيم الاستماع والانصات عند القراءة « وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون » وهو وإن كان فى الجهرية لكن الحديث صريح فى السرية والمنازعة تحصل فيها . وسيأتى التفصيل فى موضعه .

### باب من برك الخ

وإنما ترجم المصنف بلفظ الإمام لأن فى طرق هذا الحديث وبالقرآن إماماً ، ولما كان هذا موها لتخصيص احتسب وأضاف قوله أو المحدث ليندفع التخصيص .

### باب من أعاد الخ

ولعله ناظر إلى مقولة الخليل النحوى فى جزء القراءة « يكثّر الكلام ليفهم ويعمل ليحفظ » وقد كنت أظن أنه وقع فيه القلب . والأصل أن الكلام يكثّر ليحفظ لأن التعليل أنفع للفهم والتكرار أعون للحفظ حتى طالعت نسخاً عديدة لذلك ولكن وجدت فى جميعها كذلك ثم بدالى أن التعليل معين فى الحفظ أيضاً كما هو معين فى الفهم وكذلك التكرار أيضاً له دخل فى الفهم كما يعلم بالتجربة .

قوله « هل بلغت » وإنما كرره مبالغة وتهويلاً وإنما جعلهم شاهدين لوجود الأمر يوم الدين فاحتيج إلى شاهد فحمل الله سبحانه أيضاً شاهداً وهو على كل شىء شهيد وليس فيه إساءة أدب كما أن التسمية والاستعاذة قبل الخلاء ليست بإساءة لأن الحفظ لا يحصل إلا ببركة اسمه تعالى . قوله « عبدة » وفى نسخة لصمدة وهو غلط من الكاتب .

قوله « سلم » قيل الأول للاستئذان والثانى اللقاء والثالث للتوديع . قلت : ولعل الظاهر أن يكون التثليث باعتبار مروءة على الناس كما هو المعتاد فى زماننا أيضاً ، وإنما اكتفى بالتثلاث لكونه

شارعاً تعضط أقواله وأفعاله فاختر الوسط إلا أنى لا أتقن به لفقدان النقل . وحاصله أنه صلى الله عليه وسلم إذا كان يمر على جماعة عظيمة لم يكن يكتفى بسلام واحد بل كان يسلم مرة في الأول ثم إذا بلغ في الوسط سلم ثم إذا بلغ في الآخر سلم أما الأحاديث في التوديع فهي في كثر العمال فليراجعها .

## باب تعليم الرجل الخ

قوله ثلاثة لهم أجران رجل من أهل الكتاب الخ أجر الإيمان بنبيه وأجر الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم .

قوله يطأها أى يملك العين . قوله « أدبها » التأديب تهذيب دادن قوله ثم أعتقها وقد ذكرت هنا أمور فاختلف الشارحون في التعين منها قلت : والأوجه أن الأمور المذكورة إلى الاعتناق عمل واحد والأمور بعد الاعتناق عمل آخر . فالأجران على الاعتناق بما فيه ، وعلى التكاح لأن الاعتناق عبادة مستقلة وسائر الأمور المذكورة قبله تمهيدات له وكذا التزوج بعد الاعتناق أيضاً عبادة مستقلة أخرى . فالأجران على هذين العملين . ثم هنا عريضة وهي : أن المراد من أهل الكتاب ماذا ؟ إن كان اليهود فهو صعب من حيث أنهم كفروا بعبسى عليه السلام وصاروا كفاراً وحبط إيمانهم فكيف يستحقون الأجرين لأنه حيثئذ من عملهم غير الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو عمل واحد فلا يستحقون عليه إلا أجراً واحداً وإن قلنا إن المراد منهم النصارى كما يؤيده ما عند البخارى ص ٤٩٠ ج ١ رجل آمن بعبسى بدل قوله « من أهل الكتاب » فدل على أن المراد منهم النصارى فقط دون اليهود فهو أصعب لأن الحديث مستفاد من قوله تعالى « أولئك يؤتون أجرهم مرتين » وإبه نزل في عبد الله بن سلام وأصحابه باتفاق المفسرين ، وكان يهودياً فعمل أن لهم أيضاً أجرين فيدخلون تحت أهل الكتاب أيضاً ولا بد . قلت : ولا ريب في أن الحديث عام لليهود « نصارى » أما ماورد في لفظ البخارى رجل آمن بعبسى فانه يجعل تابعاً لما في أكثر الروايات « رجل من أهل الكتاب » ويحمل على اقتصار من الراوى والأصل كما ذكره آخرون ولا ينبغي أن تدار المسئلة على ألفاظ بعض الرواة سيما إذا وردت مخالفة للآثار كثيرين فهذه قضية أهتم على الحافظ بن الحجر رحمه الله تعالى حتى استقر رأيه على ما نقل عن الكرمانى أن الأجرين لا يختصان بأهل الكتاب ، بل كل من آمن بنينا صلى الله عليه وسلم ولو بعد الكفر الصريح حتى المجوس والنوثى فانه أيضاً يحوز الأجرين . قلت : هذا كلام باطل فان خلاصة الحديث الوعد بالأجرين على العملين وليس الكفر الصريح من البر في شئ . يستحق عليه الأجر

فلم يبق حينئذ إلا عمل واحد وهو الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وهو وإن كان من أبر البر وأذكى الأعمال وأسنى المقاصد لكنه عمل واحد لا يستحق عليه إلا أجراً واحداً نعم أجره يكون وزان عمله وهذا أمر آخر . وعندى حديث صريح في أن الآية عامة وأن الأجرين بالإيمان بنبيه وبالإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم فعند النسائي ص ٣٠٦ ج ٢ في تأويل قول الله عز وجل « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » في حديث طويل فقال الله تبارك وتعالى ( يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ) أجرين بإيمانهم بعيسى وبالتوراة وبالإنجيل وبإيمانهم بمحمد صلى الله عليه وسلم الخ فهذا أوضح دليل على أن الأجرين على المملين من إيمانهم بعيسى وبمحمد صلى الله عليه وسلم . ولما عجز الحفاظ رحمه الله تعالى عن الجواب التزم هذا الباطل ، والذي عندى هو أن عبد الله بن سلام وأمثاله أيضاً يستحقون الأجرين ، والذين دخلوا تحت النص داخلون في قوله أهل الكتاب أيضاً ، ولا يرد شيء لأن الذين كفروا بعيسى عليه الصلاة والسلام وحبط إيمانهم ، فإنهم الذين بعث عيسى عليه الصلاة والسلام فيهم ، ودعاهم إلى شريعته : أى بنى إسرائيل فلما أبوا هلكوا كما قصه الله سبحانه ، أما يهود المدينة فلم تبلغ دعوته إليهم ولا وجد منهم الانحراف عنها وإنما أمرهم كما في التاريخ أنهم فروا من الشام إلى العرب حين اجتاحتهم « مختصر » وبعد فرارهم بمئتين سنة بعث عيسى عليه الصلاة والسلام في الشام فالذين تمت عليهم الدعوة بالتوحيد والشريعة جميعاً هم يهود الشام ، أما يهود المدينة فلم تصل إليهم الدعوة أصلاً كما في الوفا أنه وجد في جانب من المدينة حجر عند تل مكتوب عليه هذا قبر رسول الله عيسى عليه السلام جاء للتبليغ فلم يقدروه الوصول إليهم وقد وقع فيه تحريف في تاريخ الطبري فسقط لفظ الرسول وصارت صورته هكذا هذا قبر رسول الله عيسى وكثيراً ما يسقط اللفظ المكرر عن الكتابة ويشكر اللفظ الواحد فشغب به الطائفة الباغية الكاديانية وزعمت أنه أصرح دليل لهم على وفاة عيسى عليه السلام وهذا هو ديدن الزائفين من بدء الزمان يستفيدون من أغلاط الرواة وتحريف الناسخين ويتبعون ما تشابه منه وأما الراسخون في العلم فيتبعون المحكمات يأخذون العلم من مكانه فاتلهم الله ما أجملهم : آيتهم تكون بما في الطبري ولا يستحيون أن تلك الواقعة بعينها موجودة في الوفا وفيه رسول رسول الله عيسى فطاح ماركوا عليه من الجهل وقد حقق أهل أوربا بحجى حواريين في الهند أيضاً وقالوا : إهما دفنا في بلدة « مدراس » وكذلك حواريان مدفونان في « إيطاليا » وحواري في تبت وهكذا ثبت ذهابهم إلى « يوان » و« قسطنطينة » أيضاً والذي يدل على أنهم لم يذهبوا إليهم من عند



أنفسهم بل بعثهم عيسى عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كتب كتباً إلى النجاشي والمقوقس ودومة الجندل وغيرهم قال لأصحابه : إني أبشركم بما بعث عيسى عليه السلام الحواريين فنشأته .  
 سجل آخر للتصاري فإنهم استدلوأ به على عموم بعثة عيسى عليه السلام وقالوا : إنها لو لم تكن عامة لما بعث الحواريين إلى الأطراف ولم يعلوا أن الدعوة إلى التوحيد لا تختص بنبي دون نبي بل يجوز لهم الدعوة إلى الشريعة أيضاً إذا لم يكن فيهم نبي فأهل المدينة لم يكن لهم نبي إذ ذاك وكانوا من بني إسرائيل وهو رسول إلى بني إسرائيل بنص القرآن فلو كان دعاهم إلى شريعته لما كان فيه بأس أيضاً ، ولكنهم لم تبلغ إليهم دعوته ، وإذا كان أمرهم ذلك فالمسألة فيهم عندي أنه لو كان أحد منهم على دين سماوي من قبل كعبد الله بن سلام فإنه كان على اليهودية ، ولم تشملهم دعوة عيسى عليه السلام بخصوصها فيبقى أن يكون ناجياً ، نعم لو كان في الشام لما احتاج إلى خصوص الدعوة وكفته دعوة عامة وهذا لم تبلغه الدعوة ولم يكن من سكان الشام وكان على دين حق فيكون ناجياً لأنه لم يلتزم شريعة عيسى عليه السلام ادم المطالبة من جهة لا للإبراء منه ، نعم يخرج عن هذا الاستحقاق من كانت دعوته بلغت إليه ثم ردها) أما إذا كان قوم يدعى في الشام وهذا كان غافلاً عن دعوته لعدم علمه ، فإنه بعد الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم يستحق الأجور مرتين إن شأ الله تعالى وكفاه التصديق إجمالاً ويتضح ذلك كل الاتضاح بعد البحث في معنى عموم البعثة فاعلم : أن النبي ﷺ مبعوث إلى كافة الناس بلا خلاف . ثم قيل إن إرأهم ونوحاً عليهما السلام أيضاً كذلك فإنه يقال لنوح إنه أول نبي الله في الأرض فتصدى العلماء لجوابه لأن البعثة العامة قد عدت من خصائصه صلى الله عليه وسلم وتوجه إليه الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح والسيوطي رحمه الله تعالى في حاشية النسائي ولكنهم لم يذكروا جواباً والذي ظهر لي : أن بعثة الانبياء كلهم عامة في حق التوحيد كما صرح به ابن دقيق العيد بمعنى أنه يجوز لهم أن يدعو إليه من شأوا سواء كانوا مبعوثين إليهم أم لا . ويجب على القوم إجابة دعوتهم ولا يسع لهم الانتكار بحال فإن أنكروا استحقوا النار . بقي أنه ماذا معيار بلوغ الدعوة وأنه هل يشترط التبليغ إلى كل نفس أو مصر على رؤس الأشهاد ؟ أو كفى له التبليغ إلى من حضره فذلك مما لا علم لنا به . وإذا فالتعبير الآوفي أن يقال : إن من تحقق التبليغ فيهم بأي نحو كان فإنه يندكفراً بالجميع ولو كان ذلك النبي بعث إليهم أم لا . ثم إن كانوا متعبدين بشريعة سماوية من قبل لا يجب عليهم الدخول في شريعته . ما لم تبلغهم الدعوة إلى الشريعة أيضاً ، فإن بلغت وجب التبعدها أيضاً ويحمل ذلك على نسخ شريعة المدعوله فإن لم تكن عندهم شريعة سماوية من قبل وجب عليهم الدخول في شريعته بدون دعوة إليها ، هذا فيمن بلغت إليهم دعوة نبي بخصوصها . وأما الذين لم تبلغ إليهم الدعوة بخصوصها ولكن بلغ إليهم

خبر ذلك النبي كسائر الأخبار تحمل من بلد إلى بلد يجب عليهم الإيمان به أيضاً فإن آمنوا به نجوا وإن أبوا هلكوا، وتكون معاملتهم مع ذلك النبي كما علمنا مع سائر الأنبياء عليهم السلام أغنى التصديق قط ولا يجب عليهم التعبد بشريعته بمجرد بلوغ خبره إذا كانوا على شريعة نبي من قبل وهذا كله قبل هذه الشريعة الأخيرة، وأما بعدها فلا يسع لأحد الانحراف عنها بحال ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وبالحجة دعوة التوحيد لا تختص بنبي دون نبي بل هي عامة مطلقاً. وأما الدعوة إلى شريعته خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم بمعنى أنه يجب عليه أن يدعو إليها جميع من في الأرض وقد تمت على أيدي الخلفاء الراشدين. وأما سائر الأنبياء عليهم السلام فكانت دعوتهم إلى شرائعهم مقصورة على أقوامهم وتبلغ من سوام كان في اختيارهم ولم يكن فريضة عليهم والسفر في شجرة عموم بمئة هذين النبيين أنه لم يبعث لمناقضة الكفر غير هذين. أما موسى وعيسى عليهما السلام فإنهما بعثا إلى بني إسرائيل وكانوا مسلمين نسباً فمنهم من أولاد يعقوب عليه السلام بخلاف نوح عليه السلام فإنه أول من ناقض الكفر ولذا لقب بنبي الله وكذلك إبراهيم عليه الصلاة والسلام أول من رد على الصابئين وأسس الخنيفة والنبي إذا رد على شيء يكون عاماً لجميع البلاد وهذه مقدمة ينبغي أن يبحث عنها أن النبي إذا رد على شيء فهل يقتصر رده على من بعث إليهم أو يعم لمن في الأرض. وهذا في باب العقائد ظاهر فإنها مشتركة في الأديان كلها فيعم الرد قطعا. وأما في الشريعة ففيه نظر، فالعموم من هذه الجهة وللقوم أجوبة أخرى فلا يرجع من الفتح (١) إذا علمت هذا فاعلم أن عبد الله بن سلام إمامهم من بلغ إليه خبر عيسى عليه السلام ولا ظن بمثل عبد الله بن سلام إلا أن يكون صدقه لما قد علمنا من سلامة فطرته حين حضر بمجلس النبي ﷺ وانطلق لسانه بعد نظرة بأن هذا الوجه ليس بوجه كذاب فلا نسي. به الظن. ولا نقول إنه لم يصدقه، فإذا كان كذلك فقد كفاه عن عهدة الدخول في شريعته لأنه لم تبلغ إليه الدعوة إلى شريعته وإن بلغ إليه خبره كما علمت نعم لو كان بلغ إليهم عيسى عليه السلام ودعاه إلى شريعته لوجب عليه الدخول في شريعته أيضاً ولكنه لم يصل إليه ومات دونه فكفاه تصديقه به لا حراز أجراً إيمانه. وحيث بقاؤه على اليهودية وعمله بالتوراة لا يمنع عن تحصيل الأجر، فلما ظهر النبي ﷺ وآمن به أيضاً حصل له الأجر مرتين لأنه أحرز إيمانه مرة من قبل وهذا إيمان ثان فيحصل له الأجر أيضاً، نعم الذين كانوا في الشام وأنكروا به لا يحصل لهم بالإيمان

(١) قلت: إن عموم بعثهم لروما كان أو قصدا بأي معنى أخذه إنما كان لأهل زمانها بخلاف عموم بعثه نبينا صلى الله عليه وسلم فإنه مبسوط على البسيطة طولا وعرضا يعني تحيط على جميع من في الأرض إلى يوم القيامة ولا يختص بزمان فلا شركة فيه لأحد والله تعالى أعلم.

بالنبي ﷺ إلا أجر واحد بخلاف من كانوا في المدينة فإنه ليس عليهم إلا التصديق لعدم بلوغ دعوة الشريعة إليهم وكانوا على دين سماوى من قبل فيحزون الأجر مرتين . فإن قلت : وفي العلم أن عبد الله بن سلام جاء النبي صلى الله عليه وسلم مع ابن أخيه وقال لو آمنت بجميع الأنبياء عليهم السلام غير عيسى فهل يكتفى بذلك للنجاة ؟ فقال النبي ﷺ كلا (أو كما قال) وهذا يدل على أنه لم يؤمن به أيضا قلت : وأولاً أن إسناده ساقط «وثانياً» أن سؤاله من باب الفرض وتحقيق المسألة لا أنه يخرج عن حاله بل يريد أنه لو فعله أحد هل يعتبر منه أم لا ؟ «وثالثاً» أنه لما آمن بعيسى عليه السلام إجمالاً لعدم التفصيل عنده ثم عنده التوراة من قبل إماما ورحمة وهذه الشريعة الكاملة الجامعة الآن فهل يجب عليه الإيمان به بمصيلا بعد هاتين أم لا ؟ فهذا أيضا احتمال من الاحتمالات . والحاصل أنه إذا ظهر أمره وثبته من الأحاديث القوية فلا تتركه لروايات ساقطة ولا نسي . به الظن وتؤول مما ورد خلافه . وبعد هذا التحقيق انحلت العقدة التي عرضت على الحافظ رحمه الله تعالى فألجأته إلى التزام باطل والحمد لله . ثم قال قائل إن مسألة إحرار الأجرين ينبغي أن تكون مقتصرة على زمان عدم التحريف فأما إذا حرفوا كتبهم وبدلوا كلام الله من بعد ما عقوله فلا ينبغي أن يحصل لهم الأجران قلت : وهذا القائل خالف نص الحديث فإن حديثه صلى الله عليه وسلم إنما كان لأهل زمانه وحالهم إذ ذاك معلوم والذي عندى أن يفصل في التحريف فإن كان بلغ تحريفهم إلى حد الكفر البواح ينبغي أن لا يحصل لهم الأجر مرتين وإلا فالأمر كما في الحديث نعم يمكن اختلاف كهات الكفر في الشريعتين كلفظ الابن فإنه مستعمل في الكتب السابقة بأى تأويل كان وهو كهر في شريعتنا مطلقا فينبى رعايته أيضا وراجع بحشه من (فتح العزيز) من تفسير قوله تعالى «نحن أبناء الله الخ» من أن الأول الباطل هل يفيد شيئا أم لا ؟ فإن النصارى كفار قطعا لكنهم كذلك يدعون التوحيد أيضا والشريعة الفراء قد اعتبر به بعض اعتبار حيث ميزهم عن سائر الكفار في جواز الماكحات مع نسائهم وأكل ذبائحهم فإذا خفف الله فيهم في أمور الدنيا لرعاية دين سماوى فلا بعد أن يغمض عنهم في الآخرة أيضا ويمتنعهم أجرهم مرتين بعبارة إيمانهم الأول أيضا مجرد ادعائهم فإن قلت : إن الأجرين هؤلاء الثلاثة قطع أو لغيرهم أيضا فالجواب كما وله السيوطى رحمه الله تعالى في نظم له أنهم يبلغون إلى اثنين وعشرين نوعا ومن ههنا ترددت أن هذا العدد محصور أو فيه أمر جامع وما تحصل لى هو أن كل عمل عرض على بنى إسرائيل فقصروا فيه فإن حافظنا عليه قلنا فيه : الأجران كما عند مسلم في صلاة العصر إنما صلاة فرضت على من قبلكم فإن حافظكم عليها فإكم أجران (بالمعنى) وكما أن بنى إسرائيل كانوا يفسلون أيديهم قبل الطعام ولو غسلناها قبل الطعام وبعده قلنا أجران (الترمذى) فإن قلت : إذا

كان الأجران على العاملين فأى فائدة في ذكر هذه الثلاثة ؟ فإن كل من يعمل عملين يستحق أجرين . قلت : إنما خصصها لاضباطها والاعتداد بها والحكم الشرعي إنما يجيء في نوع أو في صنف منضبط لا في الأشخاص ، فإن ورد في شخص بعد من خصوصيته ولا يعم . ومن هنا بحث في الأصول أنه هل يجوز خلو حكم الشرع من الحكمة ونسب إلينا أنه يجوز كما في استبراء البكر فإن البكر لا شبهة فيها للعلوق فالاستبراء فيها خال عن الحكمة ظاهراً وهر عليه شارح الوقاية وقال : إن ما يجب هو أن لا يخلو صنف منضبط عن الحكمة لا أنه يجب وجودها في كل جزء . وحيث نذر غلو هذا الجزئي بخصوصه عن الحكمة لا يضرننا ، ولم يقدر الفارح على غير هذا الجواب وعندى جوابه لكن الوقت لا يتحمل ياته وقد فصلته في برنامجي . وقد يقال : إن في هذه الثلاثة إشكالا ولا يتبادر الذهن إلى حصول الأجرين فيها فإن المنساق إلى الذهن أن الإيمان طاعة واحدة وإما الفرق في الفروع فاعتبار هذا الإيمان وهذا الإيمان ربما يفضي إلى التعجب فتعرض إليه الحديث بأن الإيمان وإن كان واحداً إجمالاً لكنه لما تعلق بنبي بخصوصه تفصيلاً ثم تعلق بنبي آخر كذلك صار متعدداً باعتبار الشخص فإنه إذا آمن بنبي فهذا عمل ثم إذا آمن بنبي آخر في زمانه فهذا عدل آخر متجدداً وكذلك توهم أن العبد عبد لمولاه فلمله لا يستحق الأجر في خدمته وكذلك التزوج لنفعه فلا يكون عليه الأجر أيضاً وقد يقال : إنه خصصها بالذكر لأجل التنبية والتحريض على هذين العملين فإن جمعا عسير لأن الكتابي إذا آمن بنبية فالإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم يشق عليه فبه على أنه بهذا الإيمان لا يحرم عن أجر إيمانه بل يبقى إيمانه معترفاً ومأجوراً عليه كما كان بل يضعف أجره فيحصل مرتين وكذلك العبد إذا اشتغل بخدمة مولاه ربما لا يجد وقتاً لأداء الصلوات ولا أقل من أن يتعسر عليه فخرضه على أن يؤدي حق الله أيضاً ليحصل له الأجران وهكذا الأمر في تزوج الجارية فإن الطبايع الفاضلة نافرة عنها فخرض على إعتاقها والتزوج منها ليحصل له الأجران وتوهم بعضهم أن العبدان صلى الله عليه أجران على صلاته وليس كذلك بل الأجران على العاملين أجر على خدمة مولاه وأجر على أداء الصلاة (١)

(١) (قال أبو جعفر) وهذا الذي جسا بهذه الآثار من أجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الثلاثة الذين يؤتون أجرهم مرتين رجل آمن بنبية ثم أدرك النبي صلى الله عليه وسلم فأمن به (لأننا قلنا) بذلك إنما أراد من دخل من أهل دين النبي الذي كان قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن كان مؤمناً به في دين النبي (وعقلنا) بذلك أن النبي عليه الصلاة والسلام الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعقبه من أنبياء الله عز وجل هو عيسى عليه السلام فمن كان كذلك استحق أجره مرتين وإن من لم يكن كذلك لم يستحق بدخوله في دين النبي صلى الله عليه وسلم إلا أجراً واحداً وهو أجر دخوله في دينه .

## باب عظة العلم الخ

يريد أن التبليغ لا يختص بالرجال بل يعم النساء أيضا وكان هذا يوم عيد ولعل التحريض كان في صدقة الفطر .

قوله «شف» (بالي) قرط (در) أسعد الناس (يعني كسكى قسمت مين آب كى شفاعت زياده پريكى) .

«قوله خالصا» وأكثر الأحاديث ساكنة عن هذا القيد وهو معتبر قطعاً والخصوص في اللغة مالا غش فيه وفي الاصطلاح قريب من معنى الخفيف ثم لا تمارض بينه وبين ماروى «شفاعتى لأهل الكبار من أمتى» فإن الأول فيمن يدخل في الشفاعة . والثاني فيمن يظهر في حقه النفع

(فأما ما كان) فيه قبل ذلك من دين موسى عليه السلام فإنه لا يستحق به مثل ذلك لأن دين عيسى عليه السلام قد طرأ على دين موسى ولم يتبعه مخرج بذلك من دين موسى ثم اتبع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد كان من قبل اتباعه إياه على غير ما كان الله عز وجل تعبد أن يكون عليه من دين عيسى (وعقلنا) بما ذكرنا أن الذي يؤق أجره مرتين بإيمانه كان نبيه ثم بإيمانه كان بالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي أدرك النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو على ما تعبد عليه من دين النبي الذي كان قبله وهو عيسى عليه السلام حتى دخل متنفذ دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

(ومأ يؤكدهما ذكرنا) : ماروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله في حديث عياض بن حماد ما قد حدثنا يزيد بن سنان وإبراهيم بن أبي داود حدثنا أن عمر الخوف حدثنا ممام بن يحيى حدثنا قتادة حدثني العلاء بن زياد وي زيد أخو مطرف ورجلان آخران نسي ممام اسميهما أن مطرفا حدثهم أن عياض ابن حماد حدثه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول في خطبته إن الله اطلع على عباده ففتحهم عربهم ومجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب - فأخبر صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم يدخل في مقت الله ذلك بقايا من أهل الكتاب وهم عندنا والله أعلم الذين يقولون نحن على ما بعث به عيسى عليه السلام من لم يبده ولم يدخل فيه ما ليس منه وبقي على ما تعبد الله عز وجل حتى قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ هذا القول والله نسأله التوفيق مشكل الآثار ص ٣٩٦ ج ٢ .

قلت: وظهر بما ذكرنا من كلام الطحاوى أن الأجرين إماما على عملين : إيمانه بنبيه وإيمانه بالنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن عده إلا إيمان واحد فإنه لا يستحق الأجرين وهذا الذي اختاره الشيخ رحمه الله وذهب مضمّن إلى أن الأجرين لهم على عمل واحد أى الإيمان النبي صلى الله عليه وسلم وذلك من حيث أن الكتابي يشق عليه الإيمان بالي صلى الله عليه وسلم فشره بالأجرين ليتقدم إليه والظاهر هو الأول . الله تعالى أعلم بالصواب .

الكثير، وكذا لا يخالف ما عند البخارى ومسلم «أن قوما يخرجون بلا عمل عملوه بقبضة الرحمن ولا يكون خروجهم بيد النبي صلى الله عليه وسلم فإنه يدل على أن شفاعته مختصة بالعالمين. وأما الذين لا عمل لهم فإنهم يخرجون بقبضة الرحمن ولا تنفع الشفاعة فيهم مع وجود كلمة التوحيد عندهم قلنا: إن الشفاعة وقعت لهم أيضاً يد أن الرحمن توكل بإخراجهم ولم يفوضه إلى أحد فؤلاً. أيضاً يخلصون عن النار ببركة الشفاعة إلا أنهم لا يخرجون يده الكريمة بل يتولاهم الرحمن بنفسه وقد يناسره في كتاب الإيمان (١)

## باب كيف يقبض العلم

قوله «أبو بكر بن حزم» قاضى المدينة «دروس» وحقيقته الفناء بعد اليل تدريجاً (يعنى برانا بن بيدا هونا أو رفنا هوق جانا) والتحقيق عندى: أن كل شىء يمر عليه الزمان فإنه يندرس ويفنى تدريجاً أى ييل فييل ثم يفنى. ولذا ترى الأجساد أنها تندرس لأنها تمر عليه الزمان ولما كان الله عز وجل لا تبلغ شأبة الاندراس إلى جناب قدسه كان عالياً عن الزمان أيضاً قوله «وكتب عمر بن عبد العزيز» وهو أول من نهى لجمع العلم قوله «ينزعه» أى لا يسلب ما كان حاصلًا من قبل. قوله «الفربرى» رحمه الله تعالى هو من تلامذة البخارى وليس هذا من عبارة البخارى إنما ألحقها صاحب النسخة بهذا الإسناد عند الفربرى من غير طريق البخارى وكثيراً ما يفعله الفربرى فإنه كلما يجد إسناداً غير إسناد البخارى يأتي به أيضاً.

## باب يجعل الخ

أبو سعيد اسمه سعيد بن مالك

قوله «من نفسك» يعنى اجعل لنا يوماً من نفسك ومن عندك لأنه لا يليق بنا أن نعينه من عندنا.

(١) وتفصيله أن المؤمنين العاصين حين يدخلون في جنة يحرم عليها أن تأكل وجوههم وقيل بل أعضاء الوضوء كلها وكيف كان يعرفهم النبي صلى الله عليه وسلم بسلامة وجوههم أو الأعضاء منهم فيخرجهم عن النار. أما الذين لا عمل عندهم ولا خير فيمتحشون مطاقاً وتغير وجوههم أيضاً ولا يبقى سبيل إلى معرفتهم فلا يقدر النبي صلى الله عليه وسلم على إخراجهم يده الكريمة إلا أن شفاعته تشمل لكل من قال لا إله إلا الله فيخرجهم الله تعالى بعله المحيط من أجل شفاعته حيه صلى الله عليه وسلم لم ومن هنا تبين أن الشفاعة ظهرت فيهم أيضاً وإن تكفل بإخراجهم الرحمن والله تعالى أعلم بالصواب

قوله « واثنين عطف تلقين » وأثبت (الحافظ رحمه الله تعالى) أنه حكم الواحد أيضاً فإن مفهوم العدد لا يعتبر إجماعاً ، نعم قد يمرض للتكلم أمراً اعتبارى في الذهن يكون سبباً لذكر العدد المخصوص ولا يكون مداراً للحكم ، وفي الحديث فيه قيد وهو « لم يبلغ الخنث » والخنث في اللغة « ناشيان كام » والمراد منه البلوغ فلو كانوا بالثنين فكذلك أيضاً إلا أن نفع الصبيان لمصمتهم وشفاعتهم وضع بالثنين لمزيد التأسف على وفاتهم والصبر عليهم .

## باب من حوسب الخ

هذا هو الترتيب الصحيح ويرد عليه سؤال عائشة رضى الله عنها وحاصل جوابه ع أن الحساب اليسير هو العرض فقط والعذاب لمن نوقش فيه . وانعكس الترتيب في بعض طرقه كما يأتي في الصفحة الآتية فقدم فيه قوله « من نوقش عذب » ولا يتأتى عليه سؤال عائشة رضى الله تعالى عنها ، فإنه لم يقل بالعذاب لمن حوسب وإنما أخبر به لمن نوقش فلا سؤال فاحفظه ولا تغفل . فإن الحديث إذا ورد بألفاظ مختلفة فليؤخذ بجميع ماورد من طرقه ثم ليختار أقرب ألفاظه وأعجبها إلى الذوق والتبادر فإن الرواية بالمعنى فاشية والتغيير من الرواة معلوم .

قوله « إنما ذلك العرض » واستندت منه أنه يجوز للتفهم تغيير عنوان القرآن كما غيره النبي صلى الله عليه وسلم من الحساب اليسير إلى العرض . وهذا مهم فاعلمه . ثم العرض غير التعليم ، قال الله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة » فأدم معلم والملائكة معروض عليهم ولم يعلمهم من أسمائها شيئاً فلا إشكال في حديث عرض الأعمال .

## باب ليلع الشاهد الخ

قوله « أبو شريح » صحابي « عمرو بن سعيد » وإلى المدينة من جهة يزيد ولم يذكر المحدثون سوء حاله إلا أني . آيت حكايته بالإسناد تدل على شقاوته حتى أخشى عليه سلب الإيمان فلا أدري هل خفيت عليهم أو ماذا ؟ وكيفما كان ذكره هنا في ذيل القصة لأنه راوى الحديث ليعد من وإن الصحيح . ثم إن المألة عندنا فمن جنى خارج الحرم ، ثم التبتأ إليه أن جنايته لو كانت في الأطراف يقتص . ثم في الحرم . فكانها جعلت في حكم الأموال وإن كانت في النفس لا يقتص منه في الحرم ويأجأ إلى الخروج حتى يقتص . وعندنا شافعية يقتص في الحرم ، فحرمة الحرم أزيد عندنا من الشافعية ، وتمسك الحافظ رحمه الله تعالى من قول عمرو بن سعيد قلت : وأنا راض على هذا التقسيم فإن الصحابي في هذا الحديث يوافقنا في المسألة .

قوله « ولا يعضد » وراجع لتفصيله ( شرح الوقاية ) من الجاف والمنكسر والثابت بنفسه وعدم كونه مما ينبت الناس .

قوله « ساعة من النهار » وهي من طلوع الشمس إلى الغروب كما في مسند أحمد .  
قوله « الخربة » في الأصل سرقة الابل ثم عمم وفي بعض النسخ الحربة بمعنى ( رسوائى ) وراجع ( دراسات اللبيب في الاسوة الحسنة للحيب ) فإنه تكلم في هذا الحديث كلاماً حسناً وكتب أن الامام أبا حنيفة رحمه الله تعالى قد فهمه حق الفهم وكان مصنفه من علماء « السند » وأصله من الكشمير وأجازه الشاه ولي الله قدس سره بالكتابة وحرر له أفى أجز لك ولمن كان لها أهلاً من أهل بلدك — وقد تكفل بطبعه غير المقلدين في زماننا لأن مصنف الدراسات أيضاً لم يكن مقلداً إلا أنه لم يكن متمسباً مثل هؤلاء . فإذا وجد كلمة حق أقر بها كما فعل ههنا — فإنه مدح الامام على أنه هو الذى أدى حق الحديث وعمل به بدون تخصيص ولا تأويل

قوله « إن الحرم لا يفيد عاصيا » قلت هو من باب كلمة حق أريد بها الباطل فإنه لا يصدر على ابن الزبير أصلاً بل يصدق عليه وعلى يزيد . وملخص القصة أن معاوية رضى الله عنه لما ولى يزيد أنكر عبد الله بن الزبير وأصحابه أن يبايعوه ورحل عبد الله بن الزبير رضى الله عنه إلى مكة . فاستخلف بعده مروان ثم عبد الملك فولى عبد الملك الحجاج المبير ظالم هذه الأمة فتولى قتل ابن الزبير رضى الله عنه وفعل ما فعل ، وأحرق قرناً كبش اسمعيل عليه الصلاة والسلام . تهدمت حصنة من البيت أيضاً والىاذ بالله .

قوله « وكان محمد » جملة معترضة ومعناها تصديق ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أنه وقع كما أخبر وثبت أن رب غائب أحفظ من السامع .

## باب إثم من كذب الخ

واعلم أن الجمهور على أن الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم عمداً من أشد الكبائر وذنب أبو محمد الجوينى من كبار الفقهاء إلى أنه كفر وأيده من المتأخرين الشيخ ناصر الدين بن المنير وأخوه الصغير زين الدين بن المنير وأما من فرق بين الكذب عليه والكذب له تمسكاً بقول لا تكذب على فإنه جاهل ، فإن الكذب كيف كان ليس « له » في حال بل هو « عليه » في كل حال فلا يجوز الكذب في الترغيب والترهيب أيضاً . والكذب بكسر الذاًل اسم وبسكونها مصدر قال العيني : من ذكر حديثاً موضوعاً بدون ذكر وضحه أو غلط في الإعراب فهو أيضاً تحت هذا الوعيد . قال الحافظ في الفتح : إن هذا الحديث ثابت عن ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه



وسلم قلت : وهو عندي عن خمسين منهم والحاصل أنه حديث متواتر قطعاً (فائدة) واعلم أني لم أجداً ثقتي في باب النقل من المحدثين ، ثم أهل اللغة فإنه قد لا يأتون بحديث لا يكون له أصل في كتب الحديث . وأما الذين أشرب قلوبهم من المعقول فإنهم تبين بعد الاستقرار أنهم لا علم لهم بأن الحديث ماهو ؟ وأن البحث عن الأسانيد ماذا ؟ ولكنهم إذا سمعوا الناس قالوا في كلام إنه حديث جعلوا يقولون إنه حديث وإن كان موضوعاً .

قوله هـ مكى بن ابراهيم ، وهو حنفي من أصحاب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وهذا أول الثلاثيات عند البخاري وهي أزيد عند الدارمي منه فإن الدارمي أكبر سنّاً منه وشيئ منها عند ابن ماجه أيضاً وليس عند أحد من الصحاح غيرها وفي (مسند الإمام أبي حنيفة) الثلاثيات أيضاً وقد مر أنه تابعي رؤيوة وتبع التابعي رواية ، فإنه ثبت رؤيته أنساً رضى الله تعالى عنه عند الكل وادعى العيني أنه رأى سبعة من الصحابة . وردها العلامة القاسم بن قطلوبغا وقال : إنه لم يثبت له غير رؤيوة أنس رضى الله عنه . وقال الحافظ رحمه الله تعالى إن العلامة القاسم متيقن وهو في اصطلاحهم من لا يغلط في أسماء الرواة وألفاظ الحديث قلت بل هو حافظ وإن لم يكن مثل الحافظ بن حجر رحمه الله تعالى . ثم إن مسند الإمام إنما جمع بعده والمتداول في الأيدي هو (مسند الخوارزمي) وهو المشهور بمسند الإمام وقد كان جمعه عشرة من الناس منهم حفاظ ثم جمع الجميع الخوارزمي ثم جمع مسنده أربعة من الأئمة أيضاً منهم أبو بكر المقرئ . وأبو نعيم الأصبهاني وهذه المسانيد مفقودة كلها وأحسن ما يمكن جمع مسنده من (أما أبي يوسف رحمه الله تعالى) وكان يميل في زمان قضائه وقد حضر في مجلس إمامته أحمد رحمه الله تعالى وابن معين أيضاً وعن ابن معين عندي أن أما يوسف رحمه الله تعالى كان يحفظ في زمن حفظه ستين حديثاً في مجلس واحد وليس في الجامع الصغير حصة من الأحاديث . نعم في المبسوط حصة منها لكن الآفة فيها

أن الطابع لم يميز فيما بين كلام محمد وكلام الشارح وكذا حذف الأسانيد فتمطلت عن الفائدة قوله «تسموا باسمي الخ» كان دأب العرب أنهم إذا دعوا أحداً أوردوا توقيره دعوه بكنيته دون اسمه وعليه ماجاء في الحديث أن رجلاً دعا أحداً بأبي القاسم فالتفت إليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال الرجل إني لم أرك فنبى النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتنى أحد بكنيته إلا يحصل الالتباس ولذا قال بعض العلماء : إن النبي مقتصر على زمانه سواء تكتنى منفرداً أو مع اسمه الشريف وفي المسألة أقوال عديدة ذكرها الشارحون .

قوله «من رأي في المنام الخ» والمعنى من تعلق رؤياه في فهو تعلق صحيح أى من تعلق رؤياه في اعتقاده فهي رؤيا صحيحة كذا قال صاحب القوت . واعلم أنه اختلف في رؤيته صلى

الله عليه وسلم ومراد الحديث فقال بعضهم : إنه مخصوص بما إذا رآه في حليته المباركة واعتبر هؤلاء أطوار الحلية ولم يجوزوا المخالفة ولو بشعرة فإن كان رآه في حلية صباه ينبغي أن تطابق بما كانت حليته فيه وكذا في حلية الشباب والشيخوخة . ونقل البخاري عن ابن سيرين في ( كتاب الرؤيا ) أنه كان يسأل الراى عن حليته التي رآه فيها فهذا دليل على اعتباره أطوار الحلية وهذا الجماعة قليلة . وعممها بعضهم وقالوا : إن المرثى هو النبي صلى الله عليه وسلم في أى حلية كان إذا كان عده أنه رآه ولم يعتبروا المطابقة بين الحلية المرثية والحلية التي هي حليته . ولما ضيق الأولون في رؤيته وقيدوها بتقييدات وسعوا في اعتبار أقواله الحلية بخلاف الجمهور فإنهم إذا وسعوا في أمر الرؤية ضيقوا في اعتبار تلك الأقوال ولكنها تعرض على الشريعة عند جميعهم فإن وافقت قبلت والا لا وما ذكره النووي رحمه الله تعالى مضر جداً لأن ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم به هو في رؤيته ولم يخبرنا بأنه يقول له ويكلمه أيضاً فما ثبت عنه بقطة لا يترك بمار في مناماً . وأيضاً النائم ليس على يقين من كلامه ولا من كلام تلك الصورة المرثية ، وليست تلك صورة بصرية بل رؤيا حلية ، وأكثر الناس لا يعرفون حقيقتها فلذا لا يجب الأخذ بها . لكن إذا لم تخالف حكماً ظاهراً من الشرع حسن العمل بها أدباً مع صورته صلى الله عليه وسلم وأمثالها ولا ندعى أنه قاله صلى الله عليه وسلم في الواقع ولأنه خاطبه ولأنه انتقل من مكانه ولا أنه أحاط عليه الشريف بذلك البتة وإما الله أراه إياه لحكمة عليها وراجع له شرح منهاج السنة للسبكي وفيه حكاية ذكرها الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى أن رجلاً رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول اشرب الخمر وكان الشيخ ( على المتق ) حياً إذ ذاك ( وهو حنفى شيخ محمد طاهر صاحب مجمع البحار وهو أيضاً حنفى كما صرح به هو بنفسه في رسالة خطية وسبها مولانا عبد الحى رحمه الله تعالى حيث عده من الشافعية ) ومن مصنفات شيخه ( كنز العمال ) رتب فيه كتاب السيوطى رحمه الله تعالى جمع الخوامع فأحانه أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قال لا تشرب الخمر ولكن الشيطان أمس عليك : والنوم وقت اختلال الحواس . فإذا أمكن في القطة أن يسمع رجز مخالف ما قاله القائل أملة في الخارج أو من جهته ففي اليوم أولى . والدليل عليه أنك تشرب الخمر وأقر به وقال هم إنى تشرب الخمر . وعندى أنه قال له اشرب الخمر تبريضاً على حاله القسيس ويفهم هذا المعنى من لجة المدكلم وكيفية تكلمه فاللفظ الواحد قد يكون لمعناه وقد يكون للتبريض ثم التبريض قد يكون هو لا وقد يكون معناه يدرف ذلك بالقرائن . وقال هذه الطائفة : إن الحلية تنبئ عن حال الراى في كل حاله . . . : أنه في حاله حسنة وإلا ففى غير ذلك وفيه أيضاً حكاية أن رجلاً رآه صلى الله عليه وسلم وعلى رأسه اقلعوسه الإنكليزية فاستوحش منه وكتب إلى مولانا الكنكونى رحمه الله تعالى فكتب : . . : أنه أشاره إلى

إلى غلبة النصرانية على دينه . ثم التحقيق أن رؤيته صلى الله عليه وسلم لا يتعين في رؤية عين الذات المباركة فإن الأحوال في رؤية الشخص مختلفة فربما نرى شخصاً من الأحياء ولا يكون له علم برؤيتنا ولو كان في المنام عين ما في الخارج لكان عنده شعورها فالمرئي إذا والله تعالى أعلم قد يكون صورة مخلوقة لله تعالى على مثال تلك الصورة أى أنه تعالى يخالق حقيقة على مثال صورته وروحانيته أروانا إياها وأوقع في نفسنا مخاطبتها إياها وقد تكون روحه المباركة بنفسها مع البدن المثالي . ثم قد تكون يقظة أيضاً كما أنها قد تكون مناما . ويمكن عند رؤيته صلى الله عليه وسلم يقظة (١) لمن رزقه الله سبحانه كما نقل عن السيوطي رحمه الله تعالى (وكان زاهداً متشدداً في الكلام على بعض معاصريه من له شأن) أنه رآه صلى الله عليه وسلم اثنين وعشرين مرة وسأله عن أحاديث ثم صححها بعد تصحيحه صلى الله عليه وسلم وكتب إليه الشاذلي يستشفع به ببعض حاجته إلى سلطان الوقت وكان يقره فأبى السيوطي رحمه الله تعالى أن يشفع له وقال إني لا أفل وذلك لأن فيه ضرر نفسي وضرر الأمة لأن زرتة صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا أعرف في نفسي أمراً غير أني لا أذهب إلى باب الملوك فلو فعلت أمكن أن أحرم من زيارته المباركة فأنا أرى ضررك اليسير من ضرر الأمة الكثير . والشعراي رحمه الله تعالى أيضاً كتب أنه رآه صلى الله عليه وسلم وقرأ عليه البخاري في ثمانية رقة معه ثم صامم وكان واحد منهم حنفياً وكتب الدما الذي قرأه عند ختمه . فالروية يقظة متحققة وإنكارها جهل . ثم عند مسلم في لفظ آخر « فسيراني في اليقظة » ولعله حديث آخر ومضمون آخر يقتصر على حياته صلى الله عليه وسلم وفيه تبشير بالصحابة لمن كان رآه في المنام ولكن الراوي شك فيه وقال أوفكأنا رأيت فوقه التردد في أهم حديثين أو واحد . ونقل العيني رحمه الله تعالى فيه زيادة أخرى « فإني أرى في كل صورة » وهي تضر الطائفة الأولى فإنها تشعر بالتعميم وأن لا تنحصر بحيلة دون حلية . أقول وظاهر حديث البخاري يومئذ الطائفة الأولى سيما إذا كان من لفظه فإن الشيطان لا يتكوتى وحينئذ صرف هذه الزيادة عن ظاهرها أولى فإنها لا توازي حديث البخاري وشرحها عندي دفع استبعاد : وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان في المنام هو ولم يتمكن الشيطان من تمثله فكيف تكون رؤيته في زمان واحد لأشخاص عديدة في أمكنة كذلك والجواب أنه يمكن لانه

(١) قلت وقد بحث في السيوطي (رحمه الله تعالى) في رسالته (توير الملك في رؤية النبي والملك) وملمحه على ما أحفظ الآن أن عامة المحدثين إلى النبي وعامة الأولياء إلى إثنائها وراجع التفصيل منها إن شئت .

يرى في كل صورة أما أن تلك صورة نثالية أبراهيم صلى الله عليه وسلم فهو تابع لمنامه قد تكون كذا وقد تكون كذا (١)

ثم اعلم أن الأحاديث عامة في الرؤيا بنى على التقسيم الثنائي: الرؤيا من الله والحلم من الشيطان. وشرحه العلماء بأن ظاهره إن كان خيرا فهو من الله ويسأل عن تعبيره. وإن كان مشوها فهو تحزين من الشيطان ولا يسأل عن تعبيره وأمره كافي الحديث. وفي بعض الأحاديث التقسيم الثلاثي أيضا: تحديث النفس وتخويف من الشيطان وبشرى من الله، وقد كتبت هذه طويلا أظن أن حديث الباب يبنى على التقسيم الثنائي فإذا اتقى الحلم تعين أن يكون من الله تعالى وهذا معنى قوله فقد رأى أى رؤياه صحيح وحق ومن الله لا انتفاء مدخيلة الشيطان منها لأنه لا يتمكن أن يمثل به صلى الله عليه وسلم. أما الخطور بالبال أنه رآه وافتقش صورته المبركة بتكرار الخيال فهما خارجان عن مصداق الحديث فلم يدخل تحت الشرط فكذا في الجزء أيضا. وإن كانا واقعين في الخارج. وبين الافتقش والخطور فرق فإن الرؤية في الأول متحققة ولو كانت من أجل تصوره ولا رؤيته في الثاني غير الخطور بالاله أنه رآه. ثم تبين لي بعد مرور الزمان أنه يبنى على التقسيم الثلاثي والحديث لا يصرح إلا بانتفاء الحلم فيه فلا يمكن في رؤيته مدخيلة الشيطان. نعم يمكن أن يكون على طريق تحديث النفس أيضا وحينئذ معنى قوله فقد رأى أى

(١) قلت هذا آخر ما سمعت من شيخى (رحمه الله تعالى) في هذا الباب وهو شمر أنه اختار مسالكه. فبين  
ومن نما نحوه ولم يعمم أمر الرؤية بل قصرها على مطابقتها بما في الخارج ولذا احتاج إلى تأويل قوله فإني  
أرى في كل صورة وقد كنت كئيبا عنه فيما مضى ما يتغير بخلاف ذلك وهو أن السؤال عن حليته ينبغي أن  
يقصر على الزمان الذي كان فيه أحد من رآه صلى الله عليه وسلم حيا كما في زمن الصحابة رضى الله عنهم  
وأما إذا لم يكن بقى فيه واحد منهم فلا ينبغي السؤال عنها كما هو اليوم وهكذا يفعلون أهل العرف في رؤياهم  
فاذا رأيت رجلا في المنام وقد بقى من رآه في حياته يسألونك أنك كيف رأيت صورته، فلو ذكرت ما  
خالف حليته يكذبونك ويقولون إنك ما رأيته لأنه لم يكن على تلك الحلية. وأما إذا مضى عليه برهة من  
الزمان ولم يبق لأحد ممن رآه فلا يبحثون عن حليته وهكذا ينبغي ما في المازعة إما تكون من كان رآه وأما إذا  
انقطع أثره وذهب ذكره وفكره فلا يمكن المازعة ويحتاج إلى تصديق رؤياه إلى شهادة قلبه فقط فاذا اتقى  
في قلبه أنه رأى فلا تأطأ به كذلك ولو خالفت حليته بما في الخارج فكذلك ينبغي في رؤيته التي صلى الله عليه وسلم  
أن لا يسأل عن حليته اليوم لأنه لم يبق من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولا من رآهم ورأى من رآهم أحد  
فمن الباحث عن الحلية إما هو شهادة القلب وبشرى المؤمن محققه هذا بمعنى بالقلب وينج به الله إلا  
أنه فيما أنهم راجع إلى المذهب الثاني أو أمر من الآلهين.

تارة على طريق الرؤيا الالهية وأخرى على طور تحديث النفس فبقى هذان الاحتمالان داخلين تحت مصداق الحديث وعلى الشرح الأول لم يكن فيه إلا احتمال كونها من الله سواء كان ذلك رؤية لشخصه أو أمثاله ؛ والآن انضج الامر وأمكن أن يكون على طريق تحديث النفس أيضا بقى الشق الرابع وهو رؤيته على سبيل الخطور فهو خارج عن قضية الحديث مطلقا فإنها ليست برؤيته أصلا فلا يدخل تحت الشرط فكيف في الجزاء. فإن قوله «قد رآني» يصدق فيمن تحقق فيه الشرط وهو قوله من رآني في المنام ورؤيته على سبيل الخطور ليست من الرؤية في شيء.

وهكذا أخرجه «سبكي أيضا» وجملة الامر أن «يدال بعد» منى الدهر هو أن الحال في رؤيته صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أنحاء كما هو عندم في الرؤيا العامة وإن كنت أظن أولا أنه على خلافها من كونه مبنيًا على التقسيم الثاني. وبالجملة أد الرؤية قد تكون عناية من جهته صلى الله عليه وسلم وتلك هي أعلاها وقد تكون منك على المثال دون الشخص بعينه وكلتاها داخلتان في قضية الحديث أما الرؤية على طريق خطور بالبال. فقد أخرجه السبكي رحمه الله تعالى بقى تحديث النفس فهو داخل بعد كما ظهر آخرًا. وإنما اخترت هذا الشرح لأن رأيت الحال في الخارج كذلك فلما أمكن شرح الانفاض بما يطابق الخارج رأيته أولى وتفصيله : أن القوة الخيالية بتكرار الخيال وممارستها قد تحدث في النفس صورة ولا يكون هذا إلا تصرفا منها كما اشتهر في المثل في بلادنا أن المرأة لا ترى في ومها إلا خا فيهما تحبه وممارسه حتى لا تسكاد تغيب عن ذهنها صورته فتلك هي رؤياه في نومها كما هي في اليقظة ، فكذلك حال من أغرم بحب النبي صلى الله عليه وسلم وأكثر ذكره وطال فيه فكره ولم يزل مشغولا به في اليقظة فربما يصور في نومه ما علق به قلبه في اليقظة فهذا أمر ممكن ، واقع ونوع بشارة له أيضا فإن هذا الخيال وإن لم تكن له حقيقة ولكنه مبارك. وأحصل أن رؤياه ~~في~~ : - تكون كرامة من الله تعالى وهو بشرى المؤمن بحقيقة . وقد تكون على طور تحديث النفس بهذا أيضا نوع بشارة ، وإن كانت ضعيفة ولذا يشترك فيها الصالح والبالغ ولو كان مع ذلك عنايه من جانبه تعالى فالامر أعلى ؛ وأما على طريق تحزين الشيطان فهذا أبعد وأبعد ، نعم يتحقق ذلك في الرؤيا العامة هكذا حققه الشيخ المجدد السر هندي رحمه الله تعالى وأعلى درجته في عليين وبهذه الشيخ ميرزا جان جانان الشهيد والشاه رفيع الدين رحمهما الله تعالى فيهم كلهم كانوا قائلين بالرؤية الخيالية أيضا ولمعنى أنه مذهب محكم مطابق بما في الواقع والله تعالى أعلم .

### بـ كتاب الحديث

واعلم أن الاعتناء في عرصة الله عليه وسلم كان بجميع القرآن فقط ولم تكن همهم معروفة

(١) قلت وأحسن وجوه التوفيق بينهما أن يقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما سعى عن كتابها في أول الأمر لأن القوم كانوا أميين لا يحسنون طرق الكتابة وكان أهم حينئذ المرآن فلو أوجب لهم بالكتابة لخطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً واخترط عليهم القرآن وتعرض عليهم معرفة الصحيح من غلطه لأجل عدم تحسينهم الكتابة كما ترى اليوم فإن الكتب عامة ملوثة من الأغلط مع تعلم الناس حرفة الكتابة حتى أن بعضها قد انقطعت عنه الفائدة لأجل عدم جودة النسخين فلو كان بلغ أمر الحديث إلى هذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لما بلغ اليوم أحاديثه صلى الله عليه وسلم إليها بهذه الصحة فإن الطائفة مد الكتابه تتكاسل في الحفظ وتعتمد على الكتابة كما ترى اليوم أن الناس يعظمون رغبتهم في كتب غير مطبوعة فإذا طبعت يتكاسلون عنها لعدم أنها لا تضعح الآن ثم إذا شاع الإسلام ودخل فيه من كانوا يحسنون الكتابة وكان عندهم علم ورأى أهلاً واطمأن بهم أجازهم بالكتابة وهذا هو سر التخليط في كتب بني إسرائيل أنهم كتبوا التفاسير على هوامش الكتاب فأدرجت في المتن فلم يميزوا بينهما إلى الآن فكان النبي ورواه هو الأولى هكذا استفدت من كلام ابن قتية رحمه الله تعالى .

الإحاديث في زمنه عليه السلام وإن كان أحسن في بادية الرأي إلا أن المرضى عند ذلك كان أن لا تدون الإحاديث مثل تدوين القرآن ولا تحفظ حفظه ولا تنتهي في الحتم نهايته . ولا تبلغ في الاهتمام بالمأظها مبلغه ولا يبنى عنه الاختلاف والشبهات فيها عنه بل تبقى في مرتبة ثانوية يمشى فيها الاجتهاد وتفحص العلماء وغور الفقهاء ، وبحث المحدثين لينفخ عليهم أمر الدين ويتوسع عليهم من كل جانب ، وصدق حيث قال « إن الدين يسر » ثم رأيت أثرًا عن الزهري في كتاب الاسماء والصفات قسم فيه الوحي وقال : إنه لا يكتب منه إلا قسم واحد فعلمت أن انضباط نوع دون نوع في زمنه عليه السلام كانت هي المسألة لأن عدم كتابة الإحاديث كانت اتفاقاً فقط .

قوله « ولا يقتل مسلم بكافر » وبظايره أخذ الأئمة الثلاثة وقالوا : إن المسلم لا يقتل بكافر حرياً كان أو ذمياً وخالفهم أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الذمي وقال إن المسلم يقتل بالذمي وإليه ذهب داود الظاهري وأبو بكر الصحاك في كتاب الدييات وأبو بكر هذا بعد البخاري بزمان قريب قلت : والمستأمن أيضاً كذلك فيقتل بالمستأمن أيضاً وإن كان بعض عبارات الفقه يوم بخلافه لكن المذهب ماقررنا . واحتج الأئمة رحمهم الله تعالى بقوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ونقل الحافظ في الفتح أن زفر رحمه الله تعالى قيل له إنك تقول بقتل المسلم بالذمي مع أن الحدود مندثرة بالشبهات وأى شبهة أقوى من أن يقتص من المسلم بالذمي . مع قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر فرجع عنه وقال أشهد أني رجعت عن هذه المسألة . وأجاب عنه الطحاوي (١)

(١) قال الطحاوي في معاني الآثار بعد ما أخرج حديث علي رضي الله تعالى عنه من نطق « ولا ذوعده في عهده » : أن الذي فيه من نفي قتل المؤمن بالكافر هو قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعده في عهده فاستحال أن يكون معناه على ما حمل إليه أهل المقالة الأولى لأنه لو كان معناه على ما ذكرنا لكان ذلك لحناً ورسول الله صلى الله عليه وسلم أبعد الناس من ذلك ، ولكان لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوي عهد في عهده فلما لم يكن نطق كذلك وإنما هو ولا ذوعده في عهده ، وقد علمنا بذلك أن ذا العهد هو المعنى بالتصاص فصار ذلك كقوله لا يقتل مؤمن ولا ذوعده في عهده بكافر ، وقد علمنا أن ذا العهد كافر فدل ذلك أن الكافر الذي منع النبي صلى الله عليه وسلم ، أن يقتل به المؤمن في هذا الحديث هو الكافر الذي لا عهد له فهذا مما لا اختلاف فيه بين المؤمنين أن المؤمن لا يقتل بالكافر الحربي وأن ذا العهد الكافر الذي قد صار له ذمة لا يقتل به أيضاً وقد نجد مثل هذا كثيراً في القرآن : قال الله سبحانه وتعالى « واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن » فكان معنى ذلك واللائي يئسن من المحيض واللائي لم يحضن إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر وأخر ثم أجاب الطحاوي عن كون الجلة ولا ذوعده الخ مستأنفة وقال : إن هذا الحديث إنما جرى في الهداء المسفوك بعضها يحض لأنه قال المسلمون يد على من

أن المراد من الكافر هو الحربى دون الذمى بقرينة قوله «ولا ذو عهد فى عهده» وشرحه بأن المسلم لا يقتل بكافر ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر أيضا . وحينئذ وجب أن يراد من الكافر الحربى فقط ، ليستقيم التقابل بين ذى العهد والكافر . وقال الشافعية : إن فى الحديث قطعتين : الأولى فى حكم الفصاص أى لا يقتص من المسلم بقتل كافر حرييا كان أو ذميا . وأما القطعة الثانية فلم تذكر

سوام تتكافأ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم . ثم قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده فانما أجرى الكلام على الدماء التى تؤخذ فصاصا ولم يمر على حرمة دم يهد فحمل الحديث على ذلك . ثم نقل مثله عن على رضى الله عنه وهو أعلم بمعنى الحديث ثم أتى بنظر يؤيده وقال : إن الحربى دمه حلال وماله حلال فإذا صار ذميا حرم دمه وماله كحرمة دم المسلم وماله ولذا يجب القطع بسرقة ماله كما فى سرقة مال المسلم فإذا كان العقوبة فى انتهاك حرمة ماله كالعقوبة فى انتهاك حرمة مال المسلم كان دمه أحرى أن يكون عليه فى انتهاك حرمة من العقوبة ما يكون عليه فى انتهاك حرمة دم المسلم . والنظر الثانى أنهم أجمعوا أن ذميا لو قتل ذميا ثم أسلم القاتل أنه يقتل بالذمى الذى قتله فى حال كفره ولا يطل ذلك إسلامه فلما رأينا الإسلام الطارىء على القتل لا يطل القتل الذى فى حال الكفر كذلك الإسلام المتقدم لا يدفع عنه القود ، وقال أهل المدينة إن المسلم إذا قتل الذمى قتل غيلة على ماله أنه يقتل به فإذا كان هذا عندهم خارجا من قول النبى ﷺ لا يقتل مسلم بكافر فما تتكرون على مخالفتكم أن يكون كذلك الذمى المحامد خارجا من قول النبى ﷺ انتهى مختصرا ص ١١٢ ج ٣ ثم إن الطحاوى قد تكلم عليه فى مشكل الآثار أيضا وهو أوضح مما ذكره فى معانى الآثار قال الطحاوى فى شكل الآثار : ثم تأملنا ذلك فوجدنا قوله ﷺ ولا ذو عهد فى عهده لا يختار من أحد وجهين أن يكون معطوفا على ما قبله كما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه فيه . أو على كلام مستأنف بمعنى ولا يقتل ذو عهد جائز قتله بمن يقتله قودا به وكان فى ذلك ما قد دل أنه لم يكن قوله ﷺ ولا ذو عهد فى عهده على نفي القتل عنه لأن ذلك لو كان كذلك لما وجب أن يقتل على حال من الأحوال ( والظاهر يوجب أن لا يقتل بحال من الأحوال ) ما كان فى عهده ولما وجب أن يقتل فى عهد بحال من الأحوال ( ولعله أيضا سهو من الناسخ ) عقلنا بذلك أن المراد بأن لا يقتل فى عهده إنما هو بأن لا يقتل بمعنى خاص ولا خاص فى هذا غير الكافر الحربى لأنه عطف عليه فصار المراد بأن لا يقتل أى بما لا يقتل به المؤمن المذكور قبله فى هذا الحديث وعاد قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده إلى أن لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد فى عهده بكافر غير ذى عهد وذو العهد كافر فدل ذلك أن الكافر المراد فى هذا الحديث هو الكافر غير ذى العهد وأن قوله صلى الله عليه وسلم الذى ذكرناه على التقديم والتأخير بمعنى لو قال لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد فى عهده بكافر . ثم نقل نحوه عن عمر رضى الله عنه . عمله انتهى . وكانت النسخة مملوءة من سهو النساخ فأيتت بعبارة مع إشارات إلى التصحيح وبعد عبارته غير مفصحة



الحكم القصاص بل الحكم المعاهد . أى أن القصاص وإن لم يجب لقتله ولكن قتله حرام فلا يقتل ذو عهد في عهده كما في حديث رواه الترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه مرفوعاً قال «لا من قتل نفساً معاهداً له ذمة الله وذمة رسوله فقد أخفى ذمة الله فلا يرح راحة الجنة الخ» وهذا الحديث سيق ليان حرمة قتله ، لا لأجل انقصاص . فكذلك القطعة الثانية في حديث الباب إنما سبق ليان حرمة قتله وليست مرتبطة بما قبلها وحيث قد يمكن أن يكون معنى الحديث : أن المسلم لا يقتل بحال بكافر سواء كان الكافر حرياً أو ذمياً . أما ذو عهد فإنه لا يقتل أيضاً لأنه حرام قتله فلم يميز مراده فيما ذكره الطحاوى وبقي الأمر في التردد بعد . وأجاب عنه الشيخ ابن الهمام (١) أن الحديث إنما ورد في دماء الجاهلية وذوهم ، والمعنى أن مسلماً بعد إسلامه لا يقتل في قصاص كافر قتله في الجاهلية فدعاوى الجاهلية لا يرفع بها بعد الإسلام . قلت : وهذا لطيف جداً : فإنه قطعة من خطبة النبي ﷺ خطبها في فتح مكة وإعلان هذه المسألة هو الذى يناسب المحل والمقام ، وقد ورد عند (البخارى ص ١٠٦ ج ٢) حديث آخر عن ابن عباس ، وشرحه العلماء بعين دسدا وفيه أنه قال «بعض الناس عند الله ثلاثة : مبتغى في الإسلام سنة الجاهلية ، ومطالب دم امرئ . بغير حق الخ» قال العلماء ، إنه في دماء الجاهلية فلا يبعد أن يكون هذا الحديث أيضاً في دماها كما ادعاه الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى . والجواب (٢) عندي : أن حق دم الذمى مستفاد من عهده

(١) قال الحصص قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر الحديث إن ذلك كان في خطبته يوم فتح مكة وقد كان رجس من خزاعة قتل رجلاً من دويل بذحل الجاهلية فقال عليه الصلاة والسلام ألا إن كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده يعنى والله أعلم بالكافر الذى قتله في الجاهلية وكان ذلك تفسيراً لقوله كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي لأنه مذكور في خطاب واحد في حديث وقد ذكر أهل المغازى أن عهد الذمة كان بعد فتح مكة وأنه إنما كان قبل ذلك بين النبي ﷺ وبين المشركين عهود إلى مدد لاعلى أنهم داخلون في ذمة الإسلام وحكمه وكان قوله يوم فتح مكة لا يقتل مؤمن بكافر منصرفاً إلى الكفار المعاهدين إذا لم يكن هناك ذمى ينصرف الكلام إليه ويدل عليه قوله ولا ذو عهد في عهده الخ .

(٢) وهذا الجواب أشار إليه على رضى الله عنه فلما رأيت سررت به جداً فأخرج الحصص في الأحكام عن أبى الجنوب الأندلى قال : جاء رجل من أهل الحيرة إلى على رضى الله عنه فذكر الله وجهه فقال يا أمير المؤمنين : رجل من المؤمنين قتل ابنه ولى بيته لجاء الشهود فشهدوا وسأل عنهم فزكوا فأمر بالمسلم فأقعد وأعطى الحورى سيفاً وقال : أخرجه معه إلى الجبانة فليقتله وأمكنه من السيف فتباطأ الحورى فقال له بعض أهله هل لك في الدية تعيش فيها ؟ فصنع عندنا يداً قال نعم وغمد السيف وأقبل الى على رضى الله عنه

بالمسلمين حيث لم يعاهده إلا على حفظ دمه وماله . وعند الترمذى أن لهم مالنا وعليهم ما علينا فالمعاهدة لا تقع إلا على حفظ دمه وعرضه وماله . فمن قتله من المسلمين فقد أخفر ذمة المسلمين واقتات عليهم فيكون ناقضاً لذمتهم لأنهم ماعهده إلا على أن دمه يكون كدمهم فلم يقتل بقتله بطل معنى المعاهدة فيقتل لأجل معاهدتهم إياه لا أصالة ، فكأن قتل المسلم بالذمي من لوازم عقد الذمة . وحينئذ معنى الجملة الأولى : لا يقتل مسلم وذمي بكافر ، وإنما أخرجنا لفظ الذمي في العبارة فقط يانا لحكمه لأنه بعد عقد الذمة دخل في أحكام المسلمين في الدنيا لا أنه مقدر ليكون تأويلاً . ومعنى القطعة الثانية كما ذكره الآخرون وبهذا الطريق حصل الجواب عن الحديث مع بقاء موافقتهم في الشرح . ومن هنا ظهر الجواب عما أورد على زفر رحمه الله تعالى فإنه يقول يقتل لخفره ذمة المسلمين وإزالة عصمتها لأصالة . ولى طريق آخر لم يسلكه أحد ويقتضى تمهيد مقدمة : وهى أن بيت الله كان تحت ولاية (جرم) الذين زوج فيهم (إسماعيل) ثم بقى كذلك في ذريتهم إلى زمان ثم تحول إلى يد (خزاعة) وليسوا بقريش فإن لقب القریش شرع من قصى 'ختلف في خزاعة أنهم كانوا مضريين أم لا ؟ ثم لما صارت الولاية إلى قریش أخرجوا خزاعة نذروا إلى حوالى مكة وسكنوا فيها فلم منه أنه كانت عداوة بين قریش وخزاعة من زمان طويل فلما وقع صلح الحديبية دخل بنو خزاعة في العهد مع النبي ﷺ ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتجمع فيهم ودخل بنو بكر أو بنو ليث (هكذا يشك الراوى) مع قریش ، ومضى عليه زمان حتى رقت حرب بين بنى خزاعة وبين بنى بكر حليف قریش فأعانهم قریش على خلاف المعاهدة ونقضوها وقتلوا رجلاً من خزاعة فجاء خزاعة واعدن إلى النبي صلى الله عليه وسلم وفد أخبره الله سبحانه عنهم قبل مجيئهم وكان يتوضأ وهو يقول : سأنصر خزاعة . فسأله عائشة رضى الله عنها بمن تكلم يارسول الله ؟ قال : بجي . وفد خزاعة فلما جاءوا وقصوا عليه القصة وعدم النصر وغزا قریشا مع عشرة آلاف من صحابته وحاربهم من الطلوع إلى الغروب وهى الساعة التى أحلت له صلى الله عليه وسلم فلما فتحت مكة أعلن النبي صلى الله عليه وسلم بالآمن وكان رجل من بنى بكر أو ليث بجي . إلى النبي صلى الله عليه وسلم ولا يدرى أنه كان يريد الإسلام أم لا ؟ فقتله خزاعة

فقال لهم لم سمعتموه وتواعدوك قال : لا والله لكنى اخترت الدية فقال على أنت أعلم . قال ثم أقبل على رضى الله عنه على القوم فقال : أعطيتهم الذى أعطيتهم لتكون دماؤنا كدمائهم ودياننا كدياتهم . وهو مذهب عمر رضى الله عنه وعلى رضى الله عنه وعبد الله بن مسعود رضى الله عنه وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنه قال ولا نعلم أحداً من نظرهم خلاف ذلك .

بقتيل لم على بنى بكر أو ليث كما كانت عاداتهم في الجاهلية فأخبر به النبي صلى الله عليه وسلم فركب راحلته مضطرباً وخطب أن الله تعالى حبس عن مكة القتل أو الفيل ، قال محمد أى البخارى أجعلوه كذلك على الشك فإني سمعت من شيعي هكذا إلى أن قال فمن قتل قتيلاً فهو بخير النظرين الخ . وكان هذا واقعة قتل مسلم ذمياً لأن الرجل وإن لم يكن ذمياً لكنه كان في حكمهم لأنه لما أمر بالكف عن القتال وأمن الناس فدخل هذا الرجل أيضاً في أمته والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر فيه القصص صراحة فإن النظرة الواحدة هي القصص فورد الحديث يقوى مذهبنا ويلزم عليهم أن يخصصوا النص بما وراء المورد فلا يكون له حكم في المورد .

وهذه المسألة اختلف فيها الأصوليون أنه هل يجوز إخراج مورد الحديث عن حكم النص أولاً؟ والظاهر أنه لا يجوز فعليهم أن يخصصوا النص بما وراء المورد . وإنما لم يقتض منه النبي صلى الله عليه وسلم مع حوازه لأنه أعذره وكان الموضع موضع تسامح وإغماض ، لأن إعلان الأمن كان عر قريب واحتملات المدة أن لا يشيع خبره ولا يصل إلى الأطراف أو يقال؛ إنه عفى عنه وهذا جائز بشرط عدم الخصومة والمراضة كما في قبحنا : أن المستحب للقاضي أن يدعوهم إلى الصلح أولاً بالتحكيم . وفعله عمر رضى الله عنه في الحقوق المالية كثيراً . وإنما أدى الدية من قبل نفسه إطفاءً لئلا تثار الفتنة ، ثم عند (الترمذى) في كتاب الديات ما هو أصرح منه في شموله سبب الورد أيضاً . عن أبي شريح الكعبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال . . ثم إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل ، وإني عاقلته فمن قتل له قاتل بعد اليوم فأهله بين الخيرين الخ فهذا يدل على أنه كان ينبغي أن يقتض منه إلا أنه أغمض عنه لمصلحة رأها . ثم إن الحافظ نقل رواية عن الواقدي واستدل منه لمذهبه إلا أنه لم يسمه فقلت سبجان الله وهل يستدل بمثل الواقدي في أحكام الفقه؟ ولو فعله حتى لبقى عليه عاره أبد الدهر ، وتحصل من المجموع أربعة أجوبة : الأول : أن المراد من الكافر هو الحربى دون الدمى بقرينة مقابلته بالذى . والثاني : أن الحديث في وضع دماء الجاهلية . والثالث : أن الذمى في حكم المسلم في النفس فقط والمال بنص الحديث وبالعهد فيدخل في المسلم بهذا الاعتبار والرابع أن النبي صلى الله عليه وسلم أعلن في خطبته بالقصص بين المسلم والذى فاعله .

قوله « ولا تحل لأحد بعدى » وهذا تكوين ولا يخالف تسلط الكفار على مكة في زمان لما في الجامع الصغير أن مكة لا يحلها أحد حتى يحلها أهلها .

قوله « ولا تلتقط » وإما عدل إلى المجهول لكونه أبلغ من المعروف هنا لدلالته على انتفاء

الفعل رأساً وهو حكم لقطة الحرم عند الشافعي رحمه الله تعالى أى من القطعها يجب عليه التعريف دائماً لقوله إلا لمنشد . وعندنا حكمها حكم سائر اللقطات . وإنما خصصنا بالذكر للاعتناء بشأنها ، لأنه يمكن أن يفهم ناظر عدم الإنشاد فيها فإنه محل يجتمع فيه الناس من كل فج عميق فاعلمه لا يظهر فيه للإنشاد كثير فائدة لرجوع الناس إلى أوطانهم . فقال إن فيها الإنشاد أيضاً .

قوله فمن قتل يعنى أن المسألة بعد اليوم تكون كذلك كما هو صريح عند الترمذى وقد مر وإنما سأل في هذه الواقعة لما مر من قبل .

قوله « إما أن يقاد من أقاد » بمعنى ( قصاص دلوانا ) ويقاد ( يعنى قصاص دلوائى جائين ) وبظاهره أخذ الشافعي رحمه الله تعالى وموجب القتل عنده على التخير : إما القصاص ، وإما الدية . وعندنا : موجب العمد هو القصاص فقط . وإنما يرجع إلى الدية بالمرضاة فلو عفا الأولياء القصاص أو سكتوا ثم طالبوا الدية بعد برهة ليس لهم شئ . وإنما عليهم ذكر مال الصلح في المجلس . قلت : والحديث صادق على مذهبنا أيضاً فإنه جازله أن يقتصر منه وأن يأخذ الدية عندنا أيضاً وإنما لم يذكر رضاء القاتل لأن رضاء القاتل يبذل المال عن نفسه أمر يدهى والعسر إن كان ففى رضاء أولياء المقتول على الدية فإنهم يأخذون المال بدل النفس . ومعلوم أن النفس أعز . ولذا لم يذكر شرط الرضا في القاتل وإنما لأدخل في هذا الباب لأنه من باب التفقه ثم الحافظ العيني رحمه الله تعالى أطال الكلام هنا وقال : إنه ليس فيه تخير للأولياء بل فيه تعريض لهم بالأخذ بالآحسن والأصلح ومراعاة أن أخذوا بما كان أحسن وأصلح أما إنه خيرهم مستقلاً أو برضا القاتل ؟ فإنه أمر بمعزل عن الحديث وراجع كلامه إن شئت .

قوله « إلا الإذخر » وهو نوع من الثبات ( مرجيا كند ) وفى الفنجاني ( كترن ) بالنصب على الاستثناء . وعند ابن مالك يجوز الرفع أيضاً وتقديره إلا الإذخر فإنه مستثنى ، وحيث أن المستثنى جملة كما فى قوله تعالى « فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول - الخ » وبه يندفع الإشكال عن الآية وقد مر الكلام عليها . ولعل إجازته واستثناءه بالوحي .

ولعلم أن تلك الصحيفة كانت عند أبي بكر رضى الله عنه ثم عند عمر رضى الله عنه كما عند الترمذى في الزكاة وكانت في قراب السيف وكانت فيها أحكام الزكاة كما في البخارى أيضاً وفى مصنف ابن أبي شيبة بإسناد جيد ، يدل على أنها كانت فيها مسائل الزكاة على وفق مذهب الحنفية ، إلا أن الحافظ لما جمع أحكام تلك الصحيفة أغمض عن تلك المسائل ولم يلتفت إليها فعنى الله عنه حيث أخفى شيئاً كان فيه منفعة للحنفية . ثم هذا من دأبى القديم أنى إذا أجد أمراً في البخارى

ولو كان بجملته ثم أجد تفصيله في غيره أضيف ذلك التفصيل إليه وعلى هذا ادعى أن مذهب الحنفية في باب زكاة الإبل ثابت من البخارى .

قوله « فخرج » ولعل خروجه فيها بعد لا عند واقعة القرطاس لأن ابن عباس لم يكن هناك كما عند البخارى في موضع آخر كأن يقول ابن عباس رضى الله عنه الخ وهو الصواب فالمراد من الخروج منها خروجه إلى تلامذته وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكنه يجب المصير إليه .

## باب العلم والعظة

العظة التذكير للنبي والعلم التذكير لنفسه . والمصنف رحمه الله تعالى يشير إلى قوله ﷺ « لا سمر بعد العشاء الخ » ويقول : إن العلم والعظة ليس من السمر فيجوز .

« قوله وصدة » هو محدث متشدد في حق الحنفية وراجع له نيل الفرقين .

قوله « ذات ليلة » قال الرضى : إن كلمة ذات مؤنث ذو وتكون صفة لموصوف محذوف أى مدة ذات ليلة وقال العيني رحمه الله تعالى إنها مقحمة زعمائه أنها بمعنى الحقيقة . قلت وما اختاره الرضى أقرب فإنه في هذا الباب أحق .

قوله ماذا أنزل وهذا من باب تجسد المعاني ثم ما رآه النبي صلى الله عليه وسلم فهو أيضا نحو من الوجود كالقدر فلي هذا ما يقدر في ليلة البراءة هو أيضا نحو من الوجود وقدم سابقاً أن للوجود أنحاء من الجسماني والروحاني والمثالي والسمي والذري والتقديرى كلها وجودات لشيء واحد . وكذا كل وجود عالم رأمه فهذه سبع وجودات (١) وسبع عوالم وهو الله سبحانه رب العالمين وسيجيء تحقيق عالم الذر بما لم يقرع سمعك إن شاء الله تعالى وبه ينحل حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنه « إن الله خلق سبع أرضين الخ » وقد أشكل على الناس وأنف مولانا محمد قاسم التانوتوى فيه رسالة مستقلة والوجه عندي : أن الحديث يمرض إلى إعمال وجودات الشيء فالشيء واحد وهو متعدد بتعدد الوجودات لأنها أشخاص متعددة وأشياء كثيرة فافهم ، وستفعلك هذه الإشارة إن شاء الله تعالى .

قوله « سواحب الحجر » جمع حجرة ثم إن كانت مسقة فهي بيت . وإلا فحجرة وصرح السهمودى في ( الوفا ) أن لكل من أزواجه ﷺ كانت حجرة وبيتا .

قوله « رسا كسية عارية » يفقدان العمل ولباس التقوى ذلك خير وهي إن كانت مرفوعة فهي حاء اب رب وإن كانت مجرورة فجروا محذوف .

(١) ذكرت منها ستة فعمل السابع سقط من الضبط وعسى أن يكون السابع الوجود البرزخى « من المصحح »

## باب السمر بالعلم

وإطلاق السمر في العلم كإطلاق التفتي في القرآن وإلا فالسمر لا يكون إلا في غير العلم كالقصص والحكايات . وقال النبي صلى الله عليه وسلم « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » وألطف شروحه ما ذكره (ابن العربي) أن مراده وضع القرآن موضع الغناء واختياره مكانه فإن الغناء الذي عند عامة الناس والمطلوب تركه فإذا تركه لا بد أن يضع مكانه شيئاً آخر يتلذذ به ، فعلى المؤمن الخاشع أن يجعل القرآن مقامه ويتنزه قلبه به ويترك ما لا يهنيه ويشغل بما يهنيه ومن لم يفعل كذلك واشتغل باللهو والغناء وأضاع فيه وقته وجعل القرآن خلف ظهره فإنه ليس منه صلى الله عليه وسلم وليس على طريقته .

قوله « أرايتكم » قال النحاة ضمير المنفصل فيه تأكيد للتصل ومعناه أرايتهم ومحصله أخبرني على حد قول سعدى في بوستان .

دولشكر بهم برزدندا زكين تو كفتي زدندا آسمان برزمين

يعنى لو كنت هناك لقلت هذا وكذلك معناه لو كنت قرأت فأخبرت .

قوله « ولا يلقى » الخ وقد وقع في شرحه أغلاط ومعناه أن كل من كان موجوداً في وقت تكلمه على وجه الأرض فإنه لا يتجاوز عن هذه المدة فالذين ولدوا بعد هذه لم يدخلوا تحت هذه المقولة وكذا لا حكم فيه بأن عمر أمه لا يزيد عليه . ومن هنا قال المحدثون : إن دعوى الصحابة بعد تلك المدة باطلة كما ادعى بابا رطن في (بهتدا) ورد عليه الذهبي فأخطأ في اسمه فكتبه «بطرند» وتصحيح اسم لسان من عالم لسان آخر أمر عسير . وآخرهم وفاة في مكة إنما هو عامر أبو طفيل وفي المدينة جابر رضى الله عنه وأنها مائة في تلك المائة كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم . ثم تكلم في الخضر أنه حي الآن أو مات هو أيضاً ؟ ونسب إلى البخارى أنه ليس بحي وعند عامتهم هو حي . وأحسن ما يستدل به على حياته ما في (الإصابة) بإسناد جيد أنه خرج عمر بن عبد العزيز مرة من المسجد ومضى مع رجل يتكلم معه فلم يعرفه الناس فسألوه عنه فقال له كان خضرا والعرفاء أيضاً ذهبوا إلى حياته إلا أنهم قالوا بالبدن المثلث كما صرح به بحر العلوم . ثم قيل في وجه الجواب أنه يمكن أن يكون على وجه البحر إذ ذاك لا على وجه الأرض فلا يدخل في قضية الحديث . وعندى هو مخصوص فإن العموم على التحقيق ظنى ثم هو من رجال الأمم السابقة وغائب عن الأبصار فلا بد في أن لا يشمل الكلام ويبقى خارجاً عنه ومن زاول كلام البلغاء

لا يراها تأويلا بل هو الطريق المسلوك في العبارات

قوله عن ابن عباس إنما بعث عباس ليرى صلاة ليله ﷺ ولا ستيفا. دينة منه لما كانت جرت بينه وبين النبي ﷺ معاملة للدين فكان يستقرض منه ويصرفه في مصارف الزكاة ثم يؤديه إذا جاء عنده من مال الزكاة. واعلم أنها تختلف في عدد ركعات صلاة ليله ﷺ تلك قليل إنها إحدى عشرة وقيل : ثلاث عشرة ولم يترجح واحد منهما .

قوله «فصل أربع ركعات النخ» وفهم الحافظ أنها قطعة من صلاة ليله ﷺ والركعتان الأخيرتان كانتا سنة الفجر . وعندى هي سنة بعدية للعشاء . وصرح الشيخ ابن الممام رحمه الله تعالى بأن المؤكدة وإن كانت هي الركعتان إلا أن الأربع أيضا مأثور بعد العشاء وعند أبي داود ص ١٩٣ عن عائشة رضی الله عنها قال سألتها عن صلاة رسول الله ﷺ فقالت ما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد العشاء إلا صلى أربع ركعات أو ست ركعات (١) والتحقيق عندى : أن الراوى جمع فيه قطعتين من صلاته ﷺ فذكر السنة البعدية وخمسا من صلاة الليل وحذف منها الباقي كما هو مصرح عند أبي داود ص ١٩٩ و ص ٢٠٠ عن سعيد بن جبير . فجاء فصل أربعين ثم نام (فهذه هي السنة البعدية) ثم قام يصلي ... فصلي خمسا وعند أبي داود «فصل ركعتين ركعتين حتى صلى ثمان ركعات ثم أوتر بخمسة لم يجلس بينهما - النخ» فصارت تلك إحدى عشرة ركعة صلى ثمانية منها في سلسلة وخمسة في سلسلة أخرى فاقصر الراوى على إحدى السلسلتين وترك الأخرى أما الاستدلال بقوله أوتر بخمسة النخ على خلاف وترته الثلاث فليس بناهض ، بل يبنى على نفاة حقيقة صلاته ﷺ في تلك الليلة . فاعلم أن صلاته ﷺ في تلك الليلة على ما يظهر من الروايات كانت هكذا أربع ركعات وثمان ركعات وخمس ركعات وركعتين والأرجح عندى في الأربع أنها كانت سنة بعد العشاء كما مر فجموع صلاة ليله ثلاثة عشر والركعتان سنة الفجر فصلي ثمان منها في سلسلة وخمسا أخرى في سلسلة يعنى صلى ثمان ركعات وركعتين ولم يجلس بينهما الاستراحة فصارت تلك سلسلة واحدة ثم جلس وليست هذه الجلسة إلا جلسة الاستراحة لا ما تكون في خلال الصلاة ثم أتتها بخمسة أخرى فصلي ركعتين من صلاة الليل وثلاثا للوتر في سلسلة واحدة ، ثم جلس جلوس الفراغ ثم ركع ركعتي الفجر وإذا كانت صلاته في تلك الليلة هكذا

(١) قلت وعن ابن مسعود رضی الله عنه موقوفا أربع ركعات بعد العشاء يحاسبن بمثلن في ليلة القدر لعله حديث آخر ولم يتيسر لي السؤال عنها أنها السنة البعدية أو صلاة مستقلة . حتى رحل الشيخ إلى جنة النعيم فيمكن أن يكون الأربع هي هذه .

سرى فيه تفنن العبارات فذكر بعضهم السنة بعد العشاء وحذف ثمان ركعات من صلاة ليله ثم ذكر ركعات الوتر مع قطعة من صلاة ليله ثم ذكر ركعتي الفجر كما هو عند أبي داود ص ١٩٢ عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال : بت في بيت خالتي ميمونة بنت الحارث ففعل النبي ﷺ العشاء ثم جاء فصلي أربعاً ثم نام (وهذا قريب من الصريح في أنها كانت سنة بعد العشاء لأنه صلاها قبل النوم وبعد العشاء) ثم قام يصلي فقامت عن يساره فأدارني فأقامني عن يمينه فصلي خمساً ثم نام (وهذه الخمسة من صلاة ليله وسقط عنه ذكر الثانية ههنا) . ثم قام فصلي ركعتين ثم خرج فصلي الغداة . وهذا صريح في أن الركعتين كانتا سنة الفجر لأنه فصلهما عن الخمس وذكرهما عند الخروج إلى الفرض والدليل على أن ذكر الثانية سقط من الراوى ما عنده عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس من طريق آخر أنه قال قام فصلي ركعتين ركعتين حتى صلى ثمانى ركعات ثم أوتر بخمس لم يجلس بينهما (وبقى في هذا الطريق ذكر سنتي الفجر) وأيضاً عنده في تلك القصة أنه صلى ركعتين خفيفتين . ثم سلم ثم صلى حتى صلى إحدى عشرة ركعة بالوتر ثم نام (فذكر فيه مجموع عدد صلاة الليل بدون الفصل بين الثانية والخمس وقد علت حال الاختلاف في بيان العدد المجموع بين إحدى عشرة وثلاث عشرة) فأناه بلال فقال الصلاة يا رسول الله فقام فركع ركعتين ثم صلى للناس (وهذا أصرح في أنها كانتا سنة الفجر لا غير) فيذكر الراوى تارة صلاته قطعة قطعة لأنها كانت في الخارج كذلك وتارة يعطى العدد المجموع لداعية له وأخرى قد يتعرض إلا ركعتي الفجر وقد يحذفها وإذا تبين أن النبي ﷺ صلى الثانية في سلسلة وفصل بين هذه القطعة وقطعة أخرى بعدها لم يعد حذفها من العبارة أيضاً . ثم إذا لم يحصل له الفراغ عن صلاة ليله إلا بعد الخمس تعرض إلى يائه وقال : أوتر بخمس ثم فرغ عن صلاته يعني تمت صلاته على هذا العدد ولم تتجاوزوه وعبر عنه بقوله لم يجلس بينهما أى جلوس الفراغ لأنه كان يصدد حكاية ما رأى من كيفية صلاته ﷺ ولم يره جالساً جلوس الفراغ إلا بعد الخمس فراه كما رأى وليس هو بصدد بيان ركعات الوتر فقط أو الجلسات بينهما ، وإنما أراد أن يحكى عن صورة صلاته في تلك الليلة وكان ذهب لذلك فكأنه أراد التصوير على اصطلاح علماء المعاني ولم يكن منه بد أن يذكر تلك القطعات كذلك إلا أن بعض الرواة لما ذكرها إجمالاً ذكر العدد المجموع فقط وبعضهم راد ونقص حسب ما منحه لهم عند روايتهم . ثم إن الدليل على أن الوتر من تلك الخمس كانت هي الثلاث : ما أخرجه مسلم ص ٢٦١ عن ابن عباس رضى الله عنه في تلك القصة بعينها وفيه : ثم فعل ذلك ثلاث مرات ست ركعات كل ذلك يسناك ويتوضأ ويقرأ هؤلاء الآيات ثم أوتر بثلاث وأشار الحافظ رحمه الله تعالى إلى تفرد فيه . قلت : لا تفرد فيه بل له متابعات شتى أخرجهما الطحاوى



ج ١ ص ١٧٠ عن قيس بن سليمان عن كريب مولى ابن عباس أن عبد الله بن عباس حدثه . . . ثم أوتر بثلاث وفيه غلط من الكتاب إنما هو مخزمة بن سليمان وصر ١٣٩ ج ١ عن أبي إسحق عن المنهال بن عمرو عن علي بن عبد الله بن عباس رضي الله عنه . ورويه حتى صلى ست ركعات وأوتر بثلاث . وعنه عند النسائي ج ١ ص ٢٤٩ عن أبي إسحق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه قال : كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث . وهو عند الطحاوي أيضا فتحصل من هذه المتابعات أن وتر النبي ﷺ في تلك الليلة كانت هي الثلاث . وإنما ذكر معه الركعتين من صلاة الليل لأنهما كانتا صليتا معه في سلسلة كما علمت وستعلم إن شاء الله تعالى : أن المطلوب في نظر الشارع أن يصلي الوتر مع شيء من صلاة الليل . وهو معنى قوله ﷺ « لا توتروا بثلاث أوتروا بخمس أو سبع » الخ فعني النبي عن الإيتار بالثلاث إفرازها عن صلاة الليل ، والإيتار بها بدون أن يكون شيء قبلها . أما إذا كان قبلها ركعتان أو أربع ركعات فقد خرج عن معنى النهي لأن الوتر لما كانت لا يتار صلاة الليل ناسب أن تكون قطعة من صلاة الليل معها يظهر معنى الإيتار وستعرف إن شاء الله تعالى .

وقال مولانا شيخ الهند محمود حسن رحمه الله تعالى : الركعتان مع الوتر ليستا قطعة من صلاة الليل بل هما اللتان تصلبان بعد الوتر قاعداً وقد كان رحمه الله تعالى يجرى هذا الجواب في حديث عروة أيضا . قالت : أما الأحاديث في الركعتين بعد الوتر فقد بانغت إلى الأربع وكلها صحاح إلا أني لم أخت هذا التوجيه لأن سالك رحمه الله تعالى أنكرهما ولم يخرج لهما في موطنه شيئاً ورآهما مخالفاً أقوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً فإنه صريح في أن الوتر ينبغي أن تكون في آخر صلاة الليل . وحيث لو سلم ثبوت الركعتين بعده لزم أن يكون الآخر هما هاتان وتفاوت آخرية الوتر والبخارى رحمه الله تعالى وإن أخرجهما في كتابه إلا أنه لم يوب على هذا اللفظ . وقد تحقق عندي . أن البخارى رحمه الله تعالى إذا يخرج لفظاً ويكون فيه ضعف عنده لا يترجم عليها فهذا أيضا دليل على ضعف في المسألة عنده . ثم إن السالف أيضاً كانوا مختلفين فيها فحملها على هاتين الركعتين وإن كان ممكناً في حديث ابن عباس رضي الله عنه إلا أني تركته لما علمت أنها . أما في حديث عروة فحملها على هاتين الركعتين مشكلاً ، فإن عروة عن ينكرهما رأساً كما هو في (قيام الليل) . وإن كان غير ما في حديث عروة قطعاً وإن أمكن حملهما عليهما في غير حديثه . إلا أني لما لم أحملها في حديث عروة على الركعتين بعد الوتر لما علمت وجعلتهما من صلاة الليل لهذا المعنى أحببت أن تكون شاذة الجواب في كتاب واحدة وإن أمكن الحمل عليهما في حديث ابن عباس رضي الله عنه . أما المسألة في هاتين الركعتين فإنهما جازتان عندي غير أنهما تصلبان

قاعداً وقد اتضحت لى حكمة القعود أيضاً وهى : إبقاء آخرية الوتر ولو بوجه فإنها وإن فانت صورة ناسب أن لانفوت معنى أيضاً فخرهما عن شاكلة الصلاة التى صليت قبلهما لتصير صلاة متبزه مستقلة بمنزلة عما قبلها ويبقى الوتر آخرأ فبما جعل لها آخرأ وهى صلاة الليل . وأما الركعتان بعدها فكأنها صلاة أخرى لم يقصد تأخير الوتر عنها ولما كان القعود فيها لتغيير الشاكلة وإبقاء آخرية الوتر كان تصدياً فلو صلاهما قائماً يفوت المعنى والله تعالى أعلم بالصواب .

« قوله نام الغليم » قيل : وهو موضع الترجمة . قال الحافظ رحمه الله تعالى : بل هو . مذكور فى طريق آخر عنده فى كتاب التفسير وفيه فتحدث مع أهله ساعة . قلت وهو الصحيح وهذا هو السمر الذى أرادته .

### باب حفظ العلم

« فما نسيت بعد » والظاهر عندى عدم نسيانه جميع ما سمعه فى عمره لأنه يقتصر على هذا المجلس فقط والعلم الآخر إنما لم يثبت أبو هريرة رضى الله عنه لأنه كان يتعلق بالفن وأسماؤه أمراء الجور كما نقل فى حاشية الصحيح للشيخ احمد على رحمه الله تعالى فراجعهم ثم إن هذه الأمة إنما ابتليت بالفن لأنها رفعت عنها عذاب الاستئصال وعليهم تقوم الساعة فابتليت بالفن للتمحيص

### باب الانصات للعلماء

وقد مر أن الانصات سموت للاستماع ومعناه توحيه الحواس نحو المتكلم لما يلقى إليه . وفى كتب غريب الحديث أنه معنى سكوت سكوت مستمع فقيل : إنه تقييد وقيل تشبيه فقط والاول يفيدنا فى مسألة القراءة خلف الإمام وإن كان الثانى فلا يفيدنا فإن معناه حينئذ أن يكون حله مشابهاً لحال المستمع وإن لم يكن مستمعاً حقيقة وقد مر مى أن الآية تقتصر على الجهرية فقط فلا تقوم حجة عليهم فى حق السرية .

قوله « رقاب بعض » مفعول مطلق أو حال للتشبيه

### باب ما يستحب للعالم الخ

وقد مر أن الاخلاق فيه إنما كان لأن هذه القصص لم تكن فى الوراة لأنها منسوبة فى "نيه" وكانت التوراة زنت قبل ذلك .

قوله « ليس موسى بنى إسرائيل » وهذا اختلاف آخر وقد مر التنبيه على تعدد الاختلاف فيه .  
قوله « هو أعلم منك » مناقشة لفظية تركه الأليق بشأنه فإن الأدب في مثل هذه المواضع أن يوكل العلم إلى الله سبحانه ولا يحكم من عند نفسه بشئ .

قوله « وكان لموسى وقتاه عجبا » وإنما تعجب قتاه إذ ذاك لأنه كان مستيقظا ناظرا إلى عجائب قدرته تعالى من حياته واتخاذها في الماء سربا أما موسى عليه السلام فكان نائما وإنما تعجب بعد ما استيقظ وعلم قصة الخوت .

قوله « ونصبا » وإنما ألقى عليه النصب تكوينا مع الأمر بالانطلاق تشرعيا فكان مأهورا بالانطلاق ومع ذلك يلقى عليه النصب من جهة التكوين فعلم : أنهما بابان قد يتحدان وقد يتخالفان فلا يوافق التشريع التكوين ، ولا التكوين التشريع دائما ، والنجاة في اتباع التشريع دون التكوين كانتا ماكان وكذلك ألقى عليه النسيان تكوينا فلا بعد في نسيانه مرة بعد مرة .  
قوله « قصصا » ( يير ديكتهى هوتى ) .

قوله « مسجى » وفي طريقه على متن البحر مضطجعا :  
قوله « أنى بأرضك السلام » ولعله رد عليه السلام . ثم قال ذلك .  
قوله « وخضر » نبى عند الجمهور وليس داخلا تحت شريعة موسى عليه السلام .  
قوله « وأنت على علم الخ » ولذا قلت : إن الأعلم في قول موسى عليه السلام كان على العرف فعند هذا طرف من العلم وعند هذا طرف والبعض مشترك وإنما الفضل لموسى عليه السلام .  
قوله « فجاءت عصفورة » وهو أيضاً تكوين يضرب له مثلا وعلم منه عقيدة النيين في علم الله تعالى وأنه لا يوازى بعلم الله شئ .

قوله « أقل لك » كلمة لك لمزيد التأكيد . قال الزمخشري وكنت في سفر فقلت لأعرابي وهذا الشنفد فقال نعم هذا شنفداف كما يقال في الهندية ( روتى بك كنى ؟ جواب دياجأتى كه روتى بلكه روت 1 ) ثم الزمخشري يرم على مواضع من القرآن وربما يقول إنه لمزيد التصوير كما يقال سمعت بأذن ورأيت بعيني ومراده في الهندية ( فوتواتارنا ) على حد قول الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالأللاب ماتفعل الخمر

فقوله « كونا » هنا أُلطف ما يكون يجوز عن إدراكه المعقولى فإنه يقول : إن كل شئ يتكوين من الله تعالى فلا وجه لتخصيص العينين . وسئل الشيخ صلاح الدين الصفدى السبكي عن قوله ان واستطعماها ، أوجز من قوله استطعما أهلها فأجاب عنه السبكي وبين الفرق بينهما

قوله « يريد أن ينقض » نسب فيه الفعل إلى الجماد وهو ملحق جداً عند البلغاء .  
قوله « لو صبر الخ » انكشف فيه عقيدة خاتم الأنبياء عليهم السلام في حق عبده أيضاً .  
قوله « أثقلت » وقد روى في التفسير أن خضرا عليه الصلاة والسلام نزع اللحم عن كتفه وأراه فإذا فيه طبع يوم طبع كافرأ وهذا لا يخالف حديث الفطرة وسيجيء في موضعه تحقيقه

### باب من سأل وهو قائم

أي أن السائل قائم والمستأثر عنه جالس فهذا مجلس سطحي ليس فيه اهتمام بالفقهاء فهل يجوز السؤال في مثل هذا الحال ؟ أو يقال : إنه كان عنده حديث في هذا المضمون فأراد أن لا يتركه خالياً عن الترجمة . ويستفيد منه مسألة وقد نقل عن مالك ما يدل على أنه كان يكره ذلك ، فإنه مر على شيخ يحدث قوماً فلم ير في المجلس فسحة فلم يقف وذهب إلى وجهه ولم يجلس فيه وقال كرهت أن أسمع الأحاديث وإنني قائم وكان إذا حدث حدث بالوقار والتؤدة .

قوله « فرفع رأسه » لأنه كان جالساً وكان السائل قائماً  
قوله « وقال » لم يتعرض إلى استقصاء الأقسام واستيفاء الوجوه بل عدل إلى مراده  
قوله « فإن أحدنا » والقاء ليست للتعليل على طريق المقوليين بل لمجرد التناسب . وحاصله أي أرى القتال على أنهما

قوله « لتكون كلمة الله هي العليا » حكى أن تيمور لما قتل قوماً وجمع هلمات المقتولين ووضع عليها سريره واستوى عليه ظلاً وعلواً سأل علماءهم عن قتله هؤلاء فتقدم للجواب من كان أهدى منهم وقال : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله ففطن أنه رام تخليص به نفسه فتركه .

### باب السؤال الخ

وعند الترمذي السعي ورعى الجار لإقامة ذكر الله . ولما كان هذان الفعلان خاليتين عن معنى الذكر ظاهرأ تعرض إليهما خاصة ونبه على أهمائهما أيضاً لإقامة ذكر الله فإنهما كانا من أفعال المقربين

(١) قلت : والاسف كل الاسف على أنهم لم يذكر ماذا كان جوابه وقد استشكل جوابه على الفحول . - .

- . ذكره الشيخ بهاء الدين بن التقي السبكي عن والده التقي السبكي مفصلاً في كتابه ( عروس الأفرح )

في بحث مسألة « وضع المظهر موضع المضمر » فراجع إن شئت . ( من التنوير المصحيح )

فأدخلها الله تعالى في الحج وجعل حكاية أفعالهم وتذكيرها ذكرًا برأسه ويفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد . وغرض البخاري أن هاتين إذا كانتا عبادة فالسؤال في خلال الذكر قاذح أم لا ؟ أو نظره إلى ما روى ما حاصله : أن لا يقضى القاضي في حالة غير مطمئنة وهذا أو أن الذكر قبل بقى في تلك الحال بشئ ؟ والجواب على الأول : أن الفتيا ليس قاذح في الذكر لأنه أيضا ذكر . وعلى الثاني أنه جائز للمتيقظ القطن . ورأيت في تذكرة بعض المحدثين أن الطلبة كانوا يقرءون عليه فكان يجب كلا في زمان واحد ويميز ما كان غلطهم من صوابهم فهذا أمر يختلف فيه أحوال الناس وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

## باب وما أوتيتم من العلم الخ

وفي بعض الروايات الصحيحة أن هذا السؤال كان في مكة . وفي أخرى أنه كان في المدينة . وعندى كلاهما صحيح . واعلم أن الروح قد يطلق ويراد به الملك قال الله تعالى ( تنزل الملائكة والروح ) . وقد يطلق ويقصد به المدبر للبدن أعني الروح المنفوخة في الجسد . وادعى الحافظ ابن قيم رحمه الله أن المراد منه في تلك الآية هو المعنى الأول . وأما المعنى الثاني فلم يذكر في القرآن إلا بلفظ النفس ولم يستعمل هذا اللفظ في المدبر للبدن وإن سؤا لهم عن الملك . قلت ولعل المراد منه هنا هو المعنى الثاني أى المدبر للبدن لأن السؤال عنه هو الدائر السائر بين الناس أما الروح بمعنى الملك فلا يعرفونه غير أهل العلم فينبغي أن تحمل الآية على المتعارف وإطلاقه على المدبر للبدن ثبت في الأحاديث روى الحافظ عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الروح مخلوق من مخلوقات الله تعالى الخ ونقله ( السبيل ) في الروض وجعله موقوفا وما كنت أفهم مراده حتى طالعت كلام السبيل رحمه الله فإنه قال : إن نسبة الملك إلى الروح كنسبة البشر إلى الملك فكما أن الملائكة ينظرون إلينا ولا نراهم كذلك الروح ترى الملائكة ولا يرونها فتبين أنه ليس مراده كونها مخلوقة لله تعالى فقط فإنه أمر ظاهر بل المراد أنه نوع مستقل مخلوقة لله تعالى كالملائكة والإنسان والفرق بين الروح والنفس لا تجد ألطف من كلام السبيل فراجعوه وما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى يبنى على مكاشفات الصوفية .

قوله « من أمر ربى » واختلفوا أنهم هل أجيب لهم فيها أم لا ؟ قليل لا ، وقل نعم . ومنهم الغزالي وكذلك اختلف في تفسير عالم الأمر والمخلق قليل : إن المشهود عالم الخلق والغائب عالم الأمر فما كان من عالم الأمر لا يمكن فهم كنهه لمن كان من عالم الشهادة وأن المرء يقيس على نفسه مثل سائر وقال المفسرون : إن الخلق عالم التسخير والأمور عالم التشريع . وحقيق حاصل الجواب :

أن الروح من أمره تعالى أمرها . فوجدت من أمره تعالى ولمألم تعطوا من العلم إلا قليلا فلا ينكشف عليكم حقيقتها أزيد منه وعلى هذا فكأنهم منعوا عن السؤال عنها والخوض فيها فلا يجوز البحث فيها إلا بمدرعاية قواعد الشريعة . وقال الشيخ المجدد السرهندي رحمه الله تعالى : إن تحت العرش عالم الخلق وما فوقه عالم الأمر . وذهب الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى إلى أن ما خلق الله من كتم العدم بلفظ كن فهو عالم الأمر وما خلق شيئا من شيء كالإنسان من الطين فهو عالم الخلق . قلت والشيء الأول يقال له المادة وهو مسلم عند الكل ولا ينكرها إلا مكار أما الهوى فليس بشيء إنما هو أوهاهم غلبت عليهم . وقد قيل : إن الوهم خلاق - والذي تحقق عندي في بيان مراده أمر آخر ويتوقف على مقدمة وهي : أن المتكلمين قالوا : إن الفعل مختص بذى شعور ومن لا شعور فيه لا فعل له . وأقر الطوسي في ( شرح الاشارات ) والصدر الشيرازي وصاحب الشمس البازغة على أن للطبيعة شعورا . وأقول يمكن عندي أن يصدر الفعل ممن لا شعور له أيضا لكن لا بد من انتهائه إلى ذى شعور كما أن ابن سينا خمس الحركة وسمى نوعا منها حركة التسخير . والحاصل : أن الفعل لا بد أن ينتهي إلى شعور أو إلى ذى شعور . وإذا علمت هذا فاعلم أن القرآن لم يتعرض في الجواب إلى حقيقة الروح ومادته بل ذكر العلة الصورية فقط ، ويريد أن الروح محرك للبدن وانتهاء شعورها أمر الرب فهذا علتها الصورية فقط . أما حقيقتها فلا يعلمها إلا هو (١) .

## باب من ترك بعض الاختيار الخ

يريد أن العمل بالمرجوح مع العلم بالراجح جائز إذا كانت فيه مصلحة قوله « الاختيارات » أى الجائزات وكان النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يرد بناء البيت إلى بناء إبراهيمي إلا أنه لم يفعله لما في الحديث وترك هذا الاختيار وهو موضع الترجمة .

## باب من خص بالعلم قوما دون قوم الخ

يعنى العلم شيء شريف فهل يخص به أحدا دون أحد ؟ فكان الباب الأول في الفرق بين الفطن الذكي والبليد النبي . وهذا الباب في الفرق بين الشريف والوضيع .

قوله « إلا حرمه الله » واستشكله الناس . فإن ظاهره يدل على أنه لا حاجة للنجاة إلى سائر الفرائض بل تكفى لها كلمة التوحيد فقط فحمله بعضهم على زمن قبل زمان نزول الأحكام فإن

(١) قلت ولم ينحصل لى فى تقرير مراده مع تفكر تام غير هذه المجل فى ضالة الحكم فمن وجدها فهو أحق بها ويحتمل أن تكون كلمات سقطت عند الضبط فأشكل الغرض

مدار النجاة إذ ذاك كان هو التوحيد فقط فتد مسلم ص ٢٢٢ في باب الرخصة في التخلف عن الجماعة . عن عتبان فإن الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يثنى بذلك وجه الله وفي الرواية التي بعده قال الزهري ثم نزلت بعد ذلك فرائض وأمور يرى أن الأمر انتهى إليها فمن استطاع أن لا يغير فلا يغير . قلت وهو بعيد جدا فإن الراوي معاذ بن جبل وهو أفساري ولا يمكن عدم نزول حكم إلى ورودهم في المدينة زادها الله شرفا وبعضهم قسم النار أي نار الكفار ونار عصاة المؤمنين (١) وحملوها على الأول . أقول وتقسيم النار وإن كان صحيحا في نفسه لكنه لا يصلح شرحا للحديث . وقد صح في الأحاديث اختلاف أنواع المذاب . أقول : والصواب عندي أن الاتجار بالطاعات والابتعاد عن المعاصي مراعى هنا أيضا وإن حذف ذكره من العبادة لأن الشارع لما فرغ من ذكرها مرة وتفصيلها بابا بابا والترغيب فيها طاعة طاعة ، والتحذير منها معصية معصية ، فقد استغنى عن تكريره في كل موضع لأنه بين وأكد تسليم الفطرة أن هذه الأشياء أيضا دخيلة في النجاة عنده فلم يبق له حاجة إلى التقييد في كل مرة ، وهو الطريق المسلك في العرف فأنهم يرون المعلوم كالمذكور وإنما يستوفون الكلام فيما يتسرع انتقال الذهن إليه . وإنما خص الكلمة من بين سائر الأجزاء لكونها أساسا وأصلا ومدارا للحياة الأبدية فهي المؤثرة حقيقة . والأعمال وإن كانت دخيلة في تحريم النار إلا أن المؤثرة فيها هي تلك الكلمة . ثم تلك الكلمة وإن كانت هي المؤثرة لكنها لاغنية بها عن تلك الأعمال فالحاصل أن تحريم النار وإن دار بالمجموع لكنه خص من هذا المجموع ما كان أهم من بينها وهو تلك الكلمة كالأصل للشجرة فإنه لا حياة لها بدون الأصل . ثم إن هذه القاعدة مطردة في جميع ماورد فيه الوعد والوعيد فلا

(١) وما يدل على ذلك ما رواه مسلم في باب اثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار ص ١٠٤ ج ١ عن أبي سعيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن ناس منكم أصابتهم النار بذنوبهم أو قال بخطاياهم فأماهم الله تعالى إمامة حتى إذا كانوا لحما أذن بالشفاعة فجاء بهم ضباط صبا تراى جماعات فتوا على النار اللجنة الخ ، قال النووي هذه الامانة إمامة حقيقة يذهب معها الإحساس ويكون عذابهم على قدر ذنوبهم ثم يمتهم ثم يكونون محبوسين في النار من غير إحساس المدة التي قدرها الله تعالى ثم يخرجون من النار موتى . والوجه الثاني ما حكاه عن قاضي عياض : أنه ليس بموت حقيقى ولكن يقبض عنهم إحساسهم بالآلام قال ويجوز أن يكون آلامهم أخف انتهى مختصرا جدا . وقال الحافظ رحمه الله تعالى في المتع ووقع في حديث أبي هريرة أنهم إذا دخلوا النار فإذا أراد الله تعالى إخراجهم أحسهم ألم المذاب تلك الساعة . اهـ ووجدت فيه زيادة في تقرير الفاضل عبد العزيز أن فيه رواية في البور السافرة تدل على أنهم لا يكون لهم حس ماداموا في النار فإذا أخرجوا أحسوه من ساعته كما ذكره الحافظ رحمه الله تعالى فيه دليل على تعدد التارين .

يتعرض فيه إلى وجود شرط ورفع مانع فإنه يكون عنده ملحوظا على كنهه . وإنما يذكر الكلام مرسلًا لظهوره ثم اعلم : أن من فطرة الإنسان أنه يجعل كليات من عند نفسه وليس هذا إلا لعدم إحاطته بأطراف الشيء وجوانبه وليس حال العامة كالطبيب فإنه إذ يحكم على دواء بأنه مفيد أو مضر لا يحكم إلا بظنه الغالب لكن إذا جاهد واحد من الأغنياء يجعله كذا ويضع أنه معد أبدًا ولا يمكن عنده خلاف ذلك حتى إذا تخلف عنه الحكم مرة يسب الطبيب ويكذبه ، ولا يدري أنه لا يسب إلا نفسه فكذلك إذا أخبر الشارع عن أشياء غائبة وإن كان حكمه عليها قطعيا لكن تكون هناك شرائط وموانع معتبرة عنده فيجىء واحد من الأتقياء ولا يراعى تلك الشرائط والموانع ويجعل الكلام المرسل كلياً . ثم إذا تخلف عنه الحكم بضرب ويقلق فلا يلوم إلا نفسه ولما كان حال الإنسان بين طرفي نقيض فقد يتداوى بدواء ويكون عده أنه نافع قطعاً فلم ينفعه فإنه لا يكذب نفسه ، ولا يلزم الطبيب ، ولكنه يعلل تارة بأن الدواء كان رديئاً أو لم يستعمله على وجهه أو عدم حمايته نفسه عن المضرات . ولكنه إذا مر على آية من آيات الله أو حديث من أحاديث رسوله ويسئله فيه قلق فإنه لا يتعلل بشيء . ولا يطمئن قلبه بحال حتى يكون أول كافر به قتل الإنسان ما أكفره فلا يخلو حاله إلا من حق جلى أو نفاق خفى .

والجواب الآخر : أن الشارع ذكر الخواص على طريق ( التذكرة ) دون ( القرايين ) والتذكرة في مصطلح الطب ما تذكر فيها خواص المفردات . والقرايين ما تذكر فيها خواص المركبات . لحكمه على العبادات وذكر خواصها على طور التذكرة فلفظ ولا يمكن غيره في الدنيا فإن التركيب لا يحصل إلا بعد انصرام العالم . حكمه أيضاً لا يظهر إلا هناك . وهذا كالطبيب يحكم على المفردات أن هذا سم وهذا ترياق وهذا مسهل وهذا قابض ثم إذا ركب دواء من الأشياء الحارة والباردة معاً وكسر هذا سورة هذا يخرج من بينها مزاج ثالث مع وجود الدواء الحار والبارد فيه ولا يأتي فيه قال وقيل ، ولا يكذبه أحد لأنه ما كان ذكر من حرارته وبرودته إنما كان حاله بافتراده فإذا مزج أحدهما بالآخر خرج منه مزاج آخر . وهكذا كلمة التوحيد فإنها تحرم النار بلا مرية ولا فرية إلا أنها إذا خالطتها المعاصي ماذا يصير مزاجه فالله أعلم به نعم إن غلبت آثار الكلمة على المعاصي جرت إلى الجنة وإن كان غير ذلك فالعياذ بالله وإذا علمت أن المزاج المركب لا يحصل إلا في الآخرة علمت : أن مطالبة القرايين في الحالة الراهنة جهل وسفه وكأنه استخبار عن أمر لم يوجد بعد ومآله الاطلاع على التقدير وكذا المنع من بيان التذكرة أيضاً حق وغباوة فإن في عدم الذكر مطلقاً ضرر الأمانة فإنه وإن لم يحصل عندهما بالتذكرة العلم



التام لكنه لم يبق مجهولا مطلقا أيضا وحصل نحو من العلم . فإن قلت : ففي ذكر التذكرة بعض حرج وإشكالات . قلت : لا إشكال فيها لفطرة السليمة والجاهل بمزول عن النظر وبمثله ينحل حديث الكفارات فإن الصلاة إلى الصلاة مثلا لما صارت كفارة ولم يبق له ذنب فإذا تصنع المكفرات الآخر وحله : أن مجموع المكفرات دخيلة في مجموع المعاصي ولا يحصل هذا المجموع إلا في الآخرة ولكن الشارع لما أراد الاطلاع على قطعة قطعة جاء التعبير كما ترى .

قوله من كان آخر كلامه وليس المراد من الكلمة هنا ما كانت على طريق العقيدة بل هي عمل من الأعمال الصالحة وحسنة من حسناته أجراها عند الرحيل هو النجاة فهذه فضيلة لمن جرت تلك الكلمة على لسانه ولما كانت على طريق الأذكار دون الإيمان فلا يحكم بالكفر على من لم يمر تلك الكلمة على لسانه ومعنى الآخرة أن لا يجرى على لسانه بعدها شيء من كلام الدنيا فن قالها وأغنى عليه ليلا مثلا ومات فيه ولم يبق فإنه يرجى له هذا الاجر الموعود إن شاء الله تعالى .

قوله إذا يتكلموا قد سبق إلى الإذهان أن المراد منه الاتكال عن الفرائض لأن الكلمة المجردة إذا صارت كفيلة للنجاة فلم تبق حاجة إلى الأعمال الآخر وليس بمراد قطعا بل المراد الاتكال من فضائل الأعمال وفواضلها لأن الإنسان أرغب في دفع المضرة من جلب المنفعة فإذا علم أن الكلمة والفرائض تكفي له لدفع النار ذهب يقنع عليها وتكاسل عن التوافل ولا يسابق إلى المدارج العليا وقد حكى الله سبحانه عن فطرته تلك بقوله « الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا - الخ » فالإنسان لا يزال يجتهد في آخرته فإذا يقن نجاته قن وهذا أمر مركوز في خاطره ولذا منعه النبي ﷺ عن إخباره لأن الاكتفاء بالفرائض والافتقار عن الفضائل نقيصة لهم وحرمان عن الطبقات العلى فأحب أن لا يتكلموا ويجهلوا في معالي الأمور لأن الله تعالى يحب معاليهم وقد مدح حسان النبي ﷺ بقوله

له هم لا منتهى لكبارها و همته الصغرى أجل من الدهر

والدليل على أن المراد من الاتكال هو الاتكال عن الفرائض ، وأنه في طلب الدرجات مارواه الترمذي ص ٧٦ ج ٢ عن معاذ بن جبل في هذا الحديث « أن رسول الله ﷺ قال من صام رمضان وصلى الصلاة وحج البيت لأدري أذكر الزكاة أم لا ؟ إلا كان حقا على الله أن يغفر له إن هاجر في سبيل الله أو مكث بأرضه التي ولد بها قال معاذ ألا أخبر بها الناس ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذر الناس يعملون فإن في الجنة مائة درجة . . والفردوس أعلى الجنة . . فإذا سألت الله فاسأله الفردوس » ففيه ذكر الفرائض أيضا والتحريض على الدرجة العليا فأنكشف

أنه لم يرد في الحديث المجمل الاتكال عن الفرائض . وأن الحديث لا يختص مراده بكونه قبل نزول الأحكام . كيف ؟ ١٤ وترك الفرائض لا يرجى من عوام الناس وشأن الصحابة رضي الله عنهم أرفع . وعند ( الترمذی ) عن معاذ أيضا ص ٨٦ ج ٢ قال كنت مع النبي ﷺ في سفر فأصبحت يوما قريبا منه ونحن نسير فقلت يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني عن النار ، قال لقد سألتني عن عظيم وإنه ليسير على من يسره الله عليه ، تعبد الله ، ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت الخ . فيه أيضا ذكر الفرائض بتامها وأيضا عند البخاري ص ٣٩١ وهو وإن كان عن أبي هريرة لكن المضمون واحد قال : « قال النبي ﷺ : من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله أن يدخله الجنة جاهد في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها قالوا يا رسول الله أفلا نبشر الناس ؟ قال إن في الجنة مائة درجة أعدتها الله للجهاديين في سبيل الله »

فتبين من هذا : أن الحديث لم يرد في القدر المتحتم وإنما أراد اتكالهم عن الفضائل والفواضل والحاصل : أن هذا الوعد إنما هو بعد لحاظ جميع ما ورد في الشرع من الأوامر والنواهي ، ثم الاتكال فيما وراء ذلك . ولما أراد أن يبشر به الناس أبهم في الشروط وترك استيفاء الأمور فإن البشارة باب آخر والمناسب لها الإجمال والإبهام .

## باب الحياء في العلم

لما ورد الحديث في الطرفين لحديث ابن عمر رضي الله عنه يدل على حسنة وحديث عائشة رضي الله عنها على قبحة قسمه على الحالات وجمله في بعض الأحوال حسناً وفي بعضها قبيحاً فإن الحياء إذا كان عن تحصيل علم فهو مذموم وإن كان كما استحي ابن عمر رضي الله عنه فهو مذموح فإنه لم يتبدل بسكوته حلال أو حرام ولكن فاتته فضيلة بالحضرة النبوية عليها الصلاة والسلام فقلعه يؤجر عليها في الآخرة . وعن أبي حنيفة رضي الله عنه في جواب سائل ( ما تجلت بالافادة ولا استحييت من الاستفادة ) وعن الأصمعي : ذلة السؤال خير من ذلة الجهل مدة عمره .

قوله « إن الله لا يستحي » وقد تأول الناس فيه وإنى لا تأخر عن إسناد أمر أسنده الله سبحانه وتعالى بنفسه إلى نفسه ولكن أكل علم كيفيته إلى الله عز وجل . ولا أقول كما قال البيضاوي إن الرحمة عبارة عن رقة القلب فإسنادها إليه تعالى مجاز . وبالله العجب !!! فإن الرحمة إذا كان إسنادها إلى الله تعالى مجازاً فإلى من يكون حقيقة ؟

قوله « أو تتعلم المرأة ؟ » واعلم أنه اختلف في الاحتلام في حق الانبياء والحق أنه يجوز في حق

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا أنه يكون لامتلاء كيسة المتى ولا دخل فيه للشيطان . وما نقل (١) عن محمد رحمه الله تعالى : أن لا غسل على المرأة إذا احتلت فتأويله أنه إذا لم يخرج من عضوها الداخلى إلى الخارج قوله بم يشبهها ؟ وفسروا العلو تارة بالغلبة وأخرى بالسبق .

### باب من استحي فامر غيره بالسؤال الخ

ووجه الاستحياء مذكور فى لفظ الحديث وهو قوله لمكان ابنته تحته وهو معنى صحيح . قوله : فأمرت المقداد ، أى للسؤال فى حق نفسه وسأل هو أيضاً لكنه على طريق القرض بدون التعرض إلى الواقعة لمن هى فلا تناقض .

قوله : وفيه الوضوء ، وذهب أحد رحمه الله تعالى إلى أن الحديث من أحكام المذى دون الصلاة فينبغى أن يكون الوضوء عقيب خروجه لاعتد القيام إلى الصلاة فقط وهكذا نسب الشوكاني فى النيل إلى الخفية أيضاً . قلت : ولا أتدرد فى أن المطلوب عند الشرع هو إزالة النجاسات على الفور والتلطف بها زماناً مكروهه عنده قطعا إلا أن أثره لما لم يظهر إلا عند القيام إلى الصلاة جاء المخول فى كتب الفقه كحكم الديانات فإنها قلنا تذكر فى المتون وعامة الشروح . ووجهه أن الفقهاء عامة يتعرضون إلى بيان الفرائض والواجبات وقليل ما يذكرون المستحبات والسنن الزوائد ولما كان هذا النوع من الوضوء مستحباً عقيب خروج المذى وواجبا عند القيام إلى الصلاة لم يذكروه إلا عند القيام إليها . ثم إنه إن توضأ عقيب وقام إلى الصلاة متصلاً يتأذى فى زمنه القرض أيضاً وفى بعض طرقه غسل العضو فقط وفى بعضها غسل الاثنين أيضاً وفى بعضها غسل المرفقين أيضاً وتصدى المحدثون إلى إعلاله . قلت : هو صحيح ويحمل على الاستحباب وما ذكره الطحاوى أن الفسل للعلاج لا يريد به العلاج الطبى بل انقطاع التقطير فى الحالة الراهنة كما أمر النبي ﷺ للبتحاضة أن تغسل وبعضها أن يجلس فى المركز .

(١) وتفصيله أن فى المرأة اختلافاً للأطباء فذهب أرسطو إلى تحقيق المتى فى النساء وذهب جالينوس إلى فنيه وقال : إنه رطوبة أخرى يشبه المتى ويكون الولد من ماء الرجل فقط بخلاف أرسطو فإنه اختار كون الولد من مجموع منى الرجل والمرأة ولا بعد أن يكون قول محمد رضى الله عنه مبيناً على هذا الاختلاف وأما تأويله على مذهب الجمهور فقد ذكرناه . هكذا وجدته فى تقرير المولى عبد العزيز بالهندية فيما ضبطه من أملاء الشيخ رحمه الله تعالى

## الكلام في الربط بين القرآن والحديث والفقه كيف هو؟

واعلم أن فهم الحديث والاطلاع على أغراض الشارع مما لا يتيسر إلا بعد علم الفقه لأنه لا يمكن شرحه بمجرد اللغة مادام لم يظهر فيه أقوال الصحابة رضي الله عنهم ومذاهب الأئمة بل يبقى (١) معلقاً لا يدري وجوه وطرقه فإذا انكشف مذهب إليه الذاهبون واختاره المختارون خف عليك أن تختار واحداً من هذه الوجوه . وهو حال الحديث مع القرآن ، ربما يتعذر تحصيل مراده بدون المراجعة إلى الأحاديث فإذا وردت الأحاديث التي تتعلق به قرب اقتناص غرض الشارع . وهذا من غاية علوه ورفعة محله بل كلما كان الكلام أبلغ كان في احتمال الوجوه أزيد ولا يفهم هذا المعنى إلا من عني به . وأما الجاهل فيزعمه سهل الوصول لقوله تعالى ( ولقد يسرنا القرآن للذكر - الخ ) ولا يدري أنه ليس تيسيره على قدر ما فهمه بل معناه أنه يشترك في تحصيل معناه والاستفادة منه الأعلى والأداني لكنه يكون بقدر نصيبهم من العلم وهذا من غاية إعجازه يسمعه الجاهل ويأخذ منه علماً بقدره ويراها الفحول ويفهمون منه دلاء بقدر أهمهم بخلاف كلام الناس فإنه إن كان ملتحقاً بأصوات الحيوانات فإنه لا يلتفت إليه البلاء وإن كان في مرتبة من البلاغة لا يدرك مراده الجلاء وهذا كتاب بلغ في مراتب البلاغة أقصاها ولم يزل سحاب علومه مطراً على كافة الناس عقلاهم وسفهاهم سواء بسواء وهذا معنى التيسير لا ما فهموه .

## باب ذكر العلم والفتيا في المسجد

أي أن المسجد وإن بنى للصلاة لكن (٢) العلم والفتوى أيضاً من أمور الآخرة فيجوز أيضاً

(١) ولا يشق عليك هذا اللفظ ، فإنه روى عن الإمام أبي حنيفة النعمان كما في الميزان ، لولا السنة ما فهم أحد منا القرآن ، وعن الإمام الشافعي رضي الله عنه : جميع ما نقوله الأئمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقرآن . وقد روى عن عمران بن حصين رضي الله عنه : أنه قال لرجل : أنك امرؤ أحق أتجد في كتاب الله الظاهر أربعا لا يجهر فيها بالقراءة ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسراً وإن كتاب الله أبهم هذا وأن السنة تفسر ذلك - وقال الأوزاعي : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب فقال ما أجسر على هذا ولكني أقول : إن السنة تفسر الكتاب ( كذا في المواقات مع اختصار )

(٢) وفي خيرات الحسان : أن الثوري كان أصغر سناً من الإمام أبي حنيفة رحمه الله ، فدخل عليه مرة وهو

والقضاء. أيضاً يجوز عندنا دون الشافعي رحمه الله تعالى لأنه ذكر وإقامة الحد لا يجوز لأنه من المعاملات ويجوز تعليم الأطفال إذا لم يأخذ عليه أجراً .

قوله « إن رجلاً قام الخ » خرج من المدينة يوم السبت وبين مسائل الميقات يوم الجمعة قبل السفر .

قوله « يهل من ذى الحليفة » وفي الموطأ لمحمد أن المدي لو مر على ذى الحليفة وأحرم من الجحفة لا يكون جناية فدل على أنه إذا أحرم من أبعد الميقاتين فلا جناية عليه بمروره على أقربه بدون الإحرام وهذه مسألة لم تذكر في عامة كتب الفقه .

قوله « ذات عرق » قال الشافعية إنها وقتها الفاروق الأعظم رضى الله عنه . وقلنا بل وقتها النبي صلى الله عليه وسلم من قبل غير أنه اشتهر في زمن عمر رضى الله عنه لأنه ظهرت الفتوح في زمنه وانتشر المسلمون في البلاد .

### باب من أجاب السائل بأكثر مما سأل عنه

أي لا حرج فيه بل هو من المحسنات وإنما تعرض إلى ذكر ما لا يجوز ولم يتعرض إلى ذكر الجائزات لكونه أخصر وأنفع

قوله القميص والضابطة فيه : أن كل ثوب يخط مستمسك على الجسد بدون شد لا يلبسه المحرم وإن لم يجد إلا زار يجوز فتق سراويل ويتخذة إزاراً وإذا لم يجد التعلين يقطع الخف أسفل من الكعبين . وقال الحنفية رحمه الله تعالى المنوع في الإحرام الطيب وفي الإحداد الزينة وراجع المسائل من الفقه .

بداكر مع أحصاه رفع الصوت فقال له الثوري رفع الصوت في المسجد ؟ فقال له الإمام رحمه الله تعالى أن هؤلاء لا يفهمون إلا أنه وظاهره أن الإمام أجازته وفي الظن لابن وهبان لا ويفسق معتاد المرور بجامع ومن علم الأطفال فيه ويؤزر . وظاهره أن الأطفال في المسجد فسوق ثم رأيت ترحه لابن شحة أن المراد منه التعليم بالأجرة وله شرح آخر للثوري لا أنى لم أجده .

## كتاب الوضوء

الوضوء هو الصفاء والنور لفة ، وقد أخبرت الشريعة بوضاءة أعضاء الوضوء في المحشر .  
 قوله « إذا قمتم إلى الصلاة » قالوا معناه إذا قمتم إلى الصلاة وأتمم محدثون ولا أقول بالتقدير بل أقول معنى الأمر بالوضوء لمن كان محدثاً بالوجوب وإلا فعلى الاستحباب ويجوز عند دخول الفرض والمستحب تحت لفظ واحد وليس بمجاز . وإذا صح إطلاق الوضوء والصلاة على الفرض والمستحب فأى بأس في إطلاق المشتق عليهما . والعجب من الرازي في المحصول حيث قال : إن الصلاة حقيقة في الفريضة ومجاز في النافلة . قلت : كلا بل الحقيقة والمسمى في صورتين واحدة وإنما الاختلاف بحسب الأوصاف وهي من الخارج ، فينبغي أن يميز بين الشيء وأوصافه الطارئة من الخارج . وإذا كانت حقيقتها في صورتين واحدة لزم أن يصح إطلاق اللفظ عليهما حقيقة أيضاً . ثم إن الشريعة لم توجب عبادة إلا وضع من جنسها نفلاً . وفي الفقه أن النذر إنما يتعقد فيما يكون من جنسه واجب ، فلم أن كل نفل من جنسه واجب أيضاً . ومع هذا ذهب الرازي إلى أن لفظ الصلاة مجاز في التطوع . ثم كون الأمر للوجوب أيضاً لم يتحقق عندى بل هو مشترك عندى كما هو رأى المازيدى وراجع لتفصيله رسالتى ( فصل الخطاب ) في مسألة الفاتحة خلف الإمام ثم إن هذه الآية وإن كانت آخرها نزولاً لكنها مما تقدم حكمها . أقول وفى سيرة محمد ابن إسحق (١) أن جبرائيل عليه السلام لما نزل بخمس آيات من أوائل اقرأ عليه الوضوء . والصلاين أيضاً ، ومر عليه الشيخ ابن حجر المكي الشافعى فى شرح المشكاة وحسنه . قلت وفى إسناده راو تكلم فيه .

### وجه القراءتين فى آية الوضوء

على نحو المذهب المختار بعد إمعان نظر وإعمال فكر وحذاقة فى الفنون العربية  
 « قوله تعالى وأرجلكم » استدلل بها الشيعة على جواز المسح بالأرجل على قراءة الجر وهم (١) وفى المشكاة من باب « آداب الخلاء » عن زيد بن حارثة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن جبرائيل أتاه فى أول ما أوحى إليه فعله الوضوء . والصلاة فلما فرغ من الوضوء أخذ غرفة من الماء فضع بها فرجه - رواه احمد والدارقطنى .

لا يجوزون المسح على الخفين مع كونه متواترا ١١١ وتصدى لجوابهم علماء الأمة منهم ابن الحاجب والتفتازانى في أواخر التلويح وابن المهام وآخرون وما فتح الله على قيان وجه قراءة النصب : هو أن قوله وأرجاكم بالنصب مفعول معه وليس عطفاً ، وفرق بين واو العطف والى للمفعول معه ، فإن العطف لبيان شركة المعطوف والمعطوف عليه في أمر نحو جاءني زيد وعمرو معناه أنهما مشتركان في المجيء . وإن قلنا وعمر بالنصب فعناه بيان صاحبه مع زيد في الجملة . أما إنها في الفعل خاصة أو في أمر آخر فأمر موكول إلى الخارج على حد قولهم ( إذا خلى وطبعه ) ولا يدل على الشركة أصلاً . وإن لزمت في بعض المواد فن تلقاء المادة لا من تلقاء المدلول . ثم المصاحبة معناها المقارنة : وهي قد تكون في الزمان كقولهم ( جاء البرد والجيات ) بالنصب ليس معناه أن الجيات اشتركت في المجيء مع البرد وأن الجاتي هو البرد والجيات ، بل معناه أن الجاتي هو البرد ثم له مصاحبة مع الجيات مصاحبة زمانية . أما إنه في المجيء أو الخياطة مثلاً فهو أمر خارج عن مدلول المفعول معه . والمعنى جاء البرد وخيطت الجيات في زمانه فصاحبها زماناً ، ولو كانت في الخياطة فجاء هذا وخيط هذا . وهذا أيضاً نوع من المصاحبة . وقد تكون المصاحبة في المكان كقولهم ( سرت والطريق ) ليس معناه أن الطريق أيضاً سار كما سار المتكلم فلا دلالة فيه على الشركة في الفعل فإنه لم يسند السير إليه ، بل معناه أن السائر هو المتكلم لكن الطريق قارنه وصاحبه وبقي معه في آخر سيره فكانت مصاحبة له مصاحبة مكانية . وقد تكون بهما نحو قولهم ( سرت والنيل ) إذا اعتبرت جرى الماء معك ساعة . وهناك أمثلة أخرى . منها قولهم ( لو تركت الناقة وفصلتها لرضعتها ) ليس معناه أن الترك واقع على الناقة والفصيلة كليهما ليكون باب العطف والشركة بل معناه : لو تركت الناقة فقط وبقيت معها معاملة الفصيلة لرضعتها كقوله تعالى « فزنى ومن خلقت وحيداً » لا يريد الشركة في الفعل بل معناه فزنى فقط ثم انظر ماذا أفعل بهم ونحو قول الشاعر :

[ وكنت وبجي كيدى واحد \* نرى جميعاً وزاى مما ]

لا يريد الشاعر الشركة في الكون فإنه ليس بشيء بل معناه كنت وبجي مصاحباً معي فالمراد هذا المجموع ثم كونهما كيدى واحد وكقول الآخر : -

[ فكونوا أنتم وبى أياكم \* مكان الكليتين من الطحال ]

وإنما قطعه الشاعر عن إعراب ما قبله ونصبه إعرافاً عن الشركة وإفادة للمصاحبة كما قرره ( الرضى ) في قوله :

[ للبس عباءه وتقرّ عيني \* أحب إلى من ألبس الشفوف ]

فإنه صرح أن نصب المضارع للقطع عن العطف ولا إفادة للمصاحبة وهو واو الصرف عندهم لصرفه عن حقيقتها التي هي العطف ، لأن الشاعر إنما أراد أن لبس العباءة مصاحباً مع هذا أحب

إليه يعنى هذا المجموع أحب إليه ؛ ولا يريد أن هذا محبوب وهذا أيضا محبوب . ومر عليه ( ابن هشام ) فى المعنى وقال : إن بعضهم أضافوا قسما آخر وسماه و'و' الصرف كما فى الشعر للبس عبادة الخ ثم قال : ولا حاجة إليه فإننا نقدر الناصب ونقول وللبن عبادة وأن تقر عيني الخ قلت وليس الأمر كما زعمه لفساد المعنى والوجه ما ذكره ( الرضى ) ومن هنا نبين أن الراوى فى قوله تعالى « قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعا » ليس للعطف ومعناه أن الله إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم مع كون أمه ومن فى الأرض فى حمايته لا يملك أحد أن يتقذه من الله وليس الإهلاك هنا واقعا على هؤلاء جميعا لأن المقصود هو إظهار القدرة على إهلاك من جعل إلها من دون الله وافترى عليه بالالوهية ولو كان هؤلاء أعضاء آل لا إهلاك من فى الأرض . والفرق بين إهلاك المسيح عليه السلام فى حال مصاحبة جميع من فى الأرض وحمايتهم إياه وإهلاك جميع من فى الأرض غير خفي فإن فى الإهلاك الأول قوة ليست فى الثانى فهو على حد قوله « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » فعجزهم فى حال المظاهرة أبلغ من عجزهم فى غير هذا الحال فكذلك إهلاك جميع من فى الأرض وإن كان دليلا على قدرته على إهلاكه أيضا إلا أن إهلاكه صاحبا جميع من فى الأرض إياه أدل على قدرته من إهلاكه فى غير هذا الحال فإن القدرة فى صورة إهلاك الجميع ضئفى بخلافه فى تلك الصورة . والحاصل : أن المسوق له فى هذا الموضع هو بيان إهلاك من اتخذوه إلها وهو يتم بالمفعول معه مالا يتم بالعطف كما علمت وعلى هذا صارت الآية حجة قاطعة قاهرة على من تفوه بوفاء المسيح وتمسك بهذه الآية ودلت كالشمس فى رابعة النهار على أنه لم يمت وإنه حى بعد وإنه تعالى لو أراد إهلاكه لم يمنعه أحد فعلم أنه لم يهلك ولو كان هلك لكان ذكر هلاكه أخرى من بيان القدرة فقط ولما لم يذكره مع داعية المقام علم أنه لم يهلك بعد والا لكان هلاكه ألهم للتصارى ولكن الله سبحانه انتقل من بيان الهلاك إلى بيان قدرته ثم صرح عليه فى النساء . وقال : « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته » فأعلن أنه لم يمت ولو كان مات لكرره فى رد الالوهية مع أنه ذكر مخاض والدته وكونه مولودا كسائر الناس إلا أن ولادته لما كانت بالنفع على خلاف ولادة عامة الناس به على هذا الأمر البديع ليعلم أن الإنسان لا يصير إلها بكونه منفوخا ومخلوقا من غير الطريق المعروف إنما هو إله يخلق كيف يشاء . ولذا جاءت تحمله على يديها ليراه الناس أنه ولد كما يولد الناس ؛ فانظر كيف ذكر ولادته على أتم تفصيل . ولم يذكر وفاته ولو إيماء مع كونه أدل وأقطع لحجة الخصم فهذه الآية حجة قوية لا يأتياها الباطل من بين يديها ولا من خلفها إن شاء الله تعالى . وإذا تحصلت الفرق بينهما ، فاعلم أن قوله تعالى وأرجلكم بالصب مفعول معه وليس



لا فائدة للشركة والمعنى أن للرجل معاملة مع مسح الرأس أما إنهما معاملة المسح أو الغسل فهو مسكوت عنه .

ثم أقول : إن الواو قد لا تكون للشركة في الحكم وتجيء للصاحبة فقط مع اشتراكها في الإهراب وأسميها واو المعية واستنبطته من كلام (الرضي) في قوله ليس عبادة الخ وعلى هذا أسكن الواو في قراءة الجر أيضا للصاحبة دون إفادة الشركة والحسن فيه أن الآية جعلت الوجه واليدين في طرف ، والرأس والرجل في طرف آخر ، لأنهما نوعان يشتركان في بعض الأحكام ويختصان ببعض آخر كقواطع الرأس والرجل في التيمم . وأشار إليه ابن عباس رضي الله عنه ولعله في الفوز الكبير أن الوجه واليد مضمولان ويعتبران في التيمم ، والرأس والرجل قد يسقطان في حكم الغسل ، فهذين حكم ولهذين حكم ، ولذا جمعا في الآية عند بيان المسح . وفي تذكرة قديمة عندي أن اليد والوجه مضمولان في الأقوام كلها بخلاف الرجل والرأس فإن الشريعة تفردت ببيان وظيفتهما . واتحل به مانعسر عليهم من قول ثمامة عند البخاري : أنت مع محمد ﷺ قهم منه الشارحون أنه آمن معه معية زمانية وليس بصادق فاضطروا إلى التأويلات ، ومراده أنا ابتداء إيمانه قارن وصاحب مع بقاء إيمان محمد صلى الله عليه وسلم فصحت المعية ولهذا الضيق استشكلت عليهم آية أخرى وهي « فلما بلغ معه السعي » وقالوا : إن مع يتعلق بالسعي لا بقوله « بلغ » والحاصل أن المعية والمصاحبة تصدق بالاقتران في الجملة لا كما يفهمه وعند البخاري يكفيك الوجه والكفين بالنصب أيضا من هذا الوادي فإنه مفعول معه فإنه أدار الحكم على هذا المجموع ولم يرد أن يحكم على كل واحد على حدة ثم اعرف الفرق (١) بين قوله وامسحوا برؤوسكم وقولنا وامسحوا برؤوسكم بدون الباء وهو الظاهر لأن المسح متعد بنفسه ومثل قوله أوتره وأوتر به وقرأ الفاتحة وقرأ بالفاتحة . وتعرض إليه الزمخشري تحت قوله تعالى « وهزي إليك بجذع النخلة » مع كون الهز متعديا بنفسه وسنقرر عليه الكلام مفصلا إن شاء الله تعالى في ( باب الوتر ) وجملة الفرق هنا

(١) قال الشيخ رضي الله عنه بعد نقل عبارة بدائع الفوائد الدالة على الفرق بين قولهم قرأت سورة كذا وقولهم قرأت بسورة كذا : إن المراد بالأول أنه قرأ هذا الشيء والمراد بالثاني أنه أوقع القراءة المعروفة المعهودة التي اشتهرت هذا الاسم بين الناس ، وعهدت أنها أي جنس بالآيتين هذه السورة - ووجهه أن ( قرأ ) في متعارف اللغة متعد بنفسه فإذا قلته الشريعة إلى عرفها ولقيت به قراءة الصلاة صار لازما كأن معنى قرأ على هذا فعل القراءة وهذا لا يحتاج إلى مفعول به فلما أريد تعلقه بسورة عدى بالياء ومثل هذا في قوله فامسحوا برؤوسكم بالباء وقولك مسح رأس التيمم - الأول على عرف الشريعة وهو إمرار اليد المبتلة على الشيء فاقضى البلة بخلاف الثاني فإنه على صرافة اللغة انتهى بعبارة الشريعة .

قوله قال أبو عبد الله الح والحق أن المصنف رحمه الله انتقل إلى بيان مسألة أصولية وهي أن الزيادة بخبر الواحد يجوز . ولذا بين النبي ﷺ قدر الفرض مع عدم ذكره في القرآن ، وقد مر منا تحقيقه في المقدمة فراجعوه وحاصل المسألة عندنا : أن الزيادة بالخبر إما بتمتع في مرتبة الركنية والشرطية أما في مرتبة الوجوب أو الاستحباب فلا (١) ولعل نظر الشافعية في أمثال هذه المواضع أن الحكم إذا كان قطعياً بنفسه لا يؤثر فيه ظنية الطريق ، بخبر الواحد وإن كان ظنياً في نفسه إلا أنه طريق لبلوغ الحكم القطعي إلينا فقط فلا يكون مؤثراً في الحكم ونظر الحنفية أن خبر الواحد وإن كان طريقاً لعلم الحكم لكنه لازم ولا انفكاك عن هذا الطريق الظني في تحصيل هذا الحكم القطعي وإذا امتنع انفكاك طريق العلم عن الحكم وجب أن يؤثر فيه ولم تصح مراعاة الحكم في نفسه فظنية الطريق تسرى إلى الحكم للاحالة وتعمله ظنياً البتة . وبعبارة أخرى أن الشافعية ذهبوا إلى التجريد ونظروا إلى الحكم في نفسه بدون ملاحظة حال الطريق والحنفية لاحظوا الحكم وطريقه فلم يمكن لهم أن يحكموا على المجموع إلا بالظنية فإن النتيجة تبقي الآخر الأردل . وبعبارة أخرى : أن الشافعية جعلوا

(١) قلت. ورأيت في العرف الشد في باب مهور النساء، أن الزيادة في مرتبة الركبة والترطيه أيضاً تجوز عند شيخنا رضي الله عنه وإن لم يكسوه إلا في مرتبة الظن دون القطع وهذا يبني على تحقيقه أن الإزالة والشرايط أيضاً قد تكون طلبة

القرآن كالتن والحديث كالشرح فأخذوا المراد من المجموع ونحن أخذنا القرآن أولاً ثم أوجبتنا العمل بالحديث ثانياً ، فوضعنا هذا في مرتبة وبعبارة أخرى أن الحنفية يتخذون السيل هو القرآن إلا أنه لما ورد الحديث فيما سكك عنه القرآن يخرجون له صورة العمل ويعملون به أيضاً فكأنهم جعلوا حال القرآن مع الحديث كحال ظاهر الرواية مع النوادر .

وما يتعلق بموضوعنا هذا مسألة النسخ والتخصيص والشئ بالشئ يذكر فاعلم : أن المنسوخ بعد نزول الناسخ يبق قطعياً عندنا بخلاف التخصيص فإنه يحمل العام ظناً . ووجه الفرق أن المخصص يصاحب العام زماناً فكأنه لم ينعقد حجة بعد حتى لحقه المخصص فأخرج عنه أفراداً فيخطر بالبال خروج الأفراد الآخر أيضاً لعله مشتركة هناك . بخلاف الناسخ فإنه يترأى عن المنسوخ زماناً فينعقد حجة فإذا نزل الناسخ وكان المنسوخ محكاً إذ ذاك وحجة لم يؤثر فيه وعليه يتفرع منع تعليل الناسخ دون المخصص لأن تعليل الناسخ يستلزم أن يجوز إخراج أفراد آخر أيضاً مع أن النص لم يخرج إلا أفراداً معلومة فيلزم المعارضة بالنص بخلاف المخصص .

### باب لا تقبل صلاة بغير طهور

قد يتخيل أن نفي القبول لا يستلزم نفي الصحة فقال قائل : إن القبول يطلق على معين الأول ما هو المعروف . والثاني ما يرادف الصحة . قلت بل هو ضد الرد فعناه أن الصلاة بدون الطهور مردودة ولا حاجة إلى التقسيم لأنه انعكس الإجماع على أن الطهارة شرط لصحة الصلاة . نعم في صلاة الجنائز وسجدة التلاوة بعض شذوذ فمقتد البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه : أنه لا يسجد على غير وضوء إلا أن في الحاشية للشيخ أحمد على السها دفنوى نقبضه أنه كان يسجد على وضوء . فتردد فيه النظر أيضاً . أما في صلاة الجنائز فقد ذهب بعضهم إلى جوازها بدون طهارة . ولعل الوجه عنده خفاء لفظ الصلاة في صلاة الجنائز . والاحتفاء إنما يكون لنقص في التمسك أو زيادة فيه فإذا نقص شيء من المسمى أو زاد فيه يتردد فيه أنه بقي داخل في مسماه أو خرج عنه ، كما قالوا في الطرار والنباش : إن لفظ السارق خفي فيهما وكذلك هنا خفي إطلاق الصلاة على صلاة الجنائز وسجدة التلاوة لمعنى النقص فيهما . أما سجدة التلاوة فظاهر . وأما صلاة الجنائز فاعدم اشتغالها على الركوع والسجود . وذهب الفقهاء الأربعة والجمهور إلى أنها داخل في مسمى الصلاة وسجدة التلاوة من أخص أركان الصلاة فينبغي أن يشترط لها ما يشترط للصلاة .

وما نسب إلى مالك رحمه الله تعالى من أن الصلاة بدون الطهور جائزة عنده فهو باطل (١)  
 قوله « ما لحدث » ولما كان السؤال عنه حال كونه في المسجد أجابه بالقضاء والضراط لأنه  
 قلما يقع في المسجد إلا هذان ثم الحدث في المسجد عمدا مكروه تحريما عندنا وفي قول تزيها كما  
 في شرح النية وفي طبقات المالكية أنه حرام بتا والمعتكف مستثنى عندى لمكان الضرورة .  
 (فائدة) وراجع الخیر الجاری وهو من تصنيف الملك محمد يعقوب الجبائي المحشي على (مختصر  
 الحسائي) وشرحه ملخص من العيني والفتح أخذ المطالب من العيني رحمه الله تعالى وأضاف عليه  
 الفوائد من الفتح - وأكثر اشتغال أهل الهند كان في الفلسفة والمنطق وقليل منهم اشتغل بالفقه  
 والأصول والحديث فصف الشيخ محمد عابد الهندي كتابا في الفقه وكذا فتاوى ابراهيم شاهي ،  
 وجميع سلفاء ، وخاقاني ، وليست بشي . وبحوها مطالب المؤمنين لعالم من لاهور وقدتي  
 الاشتغال بالحديث في سلسلة الشاه ولي الله رحمه الله تعالى إلى ثلاثة أسباط ثم انعدم

## باب فضل الوضوء الخ

والفضل ههنا بمعنى الفضيلة ، وما بقي لا بمعنى الفضيلة فقط . واعلم أن الصلاة كانت في بني  
 اسرائيل أيضاً وعند النسائي أنه فرضت عليهم صلاتان لا كما في البيضاوي أنها كانت خمسين .  
 وإذا ثبتت فيهم الصلاة فالأقرب أن يكون الوضوء أيضاً وقد ثبت في البخاري وضوء ساره .  
 وعند الترمذي هذا وضوئي وضوء الانبياء من قبلي فثبت الوضوء في الأمام السالفة في الجملة وإذا  
 اشترك الوضوء بيننا وبين الأمم فما وجه اختصاص التحجيل بهذه الأمة ؟ ولقائل أن يقول : إن  
 وضوءنا أكثر من وضوئهم فإنه فرضت علينا خمس صلوات في اليوم والليلة فارداد وضوءنا  
 على وضوئهم . وقال قائل : إن التحجيل والعرة بسبب الإطالة ولعلها لم تكن في الأمام السالفة .  
 قلت : وعلى هذا ينبغي أن من لا يطيل غرته وتحجيله من هذه الأمة لا يحصل له نفس التحجيل والعرة  
 يوم القيامة مع أن الأمر عندى : أن نفس التحجيل من آثار نفس الوضوء وإطالتها من إطلالته  
 فكون التحجيل من آثار الإطالة غير مسلم عندى ولم أجد في هذا الباب مع تنوع بالغ غير ما في  
 حلية الأولياء لأبي نعيم في صفات هذه الأمة « متوضئين الأطراف » وفي التوراة أنى أجد في  
 الألواح أمة حمادين متوضئين . . . فاجعلها يارب أمتي . وفي الدارمي عن كعب قال مجده مكتوبا

(١) أما من نسب إلى مالك رحمه الله جواز الصلاة مع الحدث فقد أشبهه عليه الحال بين الحدث والحبث  
 وإنما الخلاف بين المالكية في اشتراط الطهارة عن الحبث . فقيل بالوجوب وقيل بالسنية أما الطهارة عن  
 الحدث فقد نقلوا عليه الإجماع .

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا فظ ولا غليظ ولا مصخاب في الأسواق ولا يجزى بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر وأمهت المحادون يكبرون الله عز وجل على كل نحد ويمجدونه في كل منزلة ويتأزرون على أنصافهم ويتوضئون على أطرافهم مناديهم يتأدى في جو السماء صفهم في القتال وصفهم في الصلاة سواء لهم بالليل دوى كدوى النحل ومولده بمكة ومهاجره بطيبة وملكه بالشام اهـ.

فعلت أن لوضوء هذه الأمة اختصاصات ليست في الأمم الماضية فلذا صار وضوءنا وصفاً مشتهراً بنا . وظنى أن الوضوء في الأمم السالفة كان على الأحداث بخلاف هذه الأمة فإنه عند الصلوات أيضاً وهو معنى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم - الخ » فالمطلوب من هذه الأمة الوضوء عند كل صلاة وإن لم يكن واجباً لا عند الأحداث فقط ولذا لا أقدر فيها وأتم محدثون كما قدروه فإنه يخفى به رضاء الشارع وهو الوضوء لكل صلاة وعند أبي داود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء عند كل صلاة طاهر أو غير طاهر .... فكان ابن عمر رضى الله تعالى عنه يرى أن به قوة فكان يتوضأ لكل صلاة فهذا دليل واضح على أن المطلوب والمرضى هو الوضوء عند كل صلاة لا عند الأحداث فقط . واستجبه فيها فقهاؤنا أيضاً<sup>(١)</sup> وبالجملة إذا علمت أن الفرة والتجليل من خصائص هذه الأمة ؛ فإذن لا التباس بينها وبين الأمم السالفة ، فإن كل أمة تقوم مع نبيه وإنما يحصل الالتباس لمن لم يكن يتوضأ من هذه الأمة فإنه لا نكون له هذه الشبهة فلعلمهم يحرمون عن الكوثر فمن كان له شغف ببيان الحكم في الأحكام الشرعية فهذه حكمة الوضوء وقد تكلم الناس في حكمة مسح الرأس وكلها لا تستند إلى رواية وقد تبين لي رواية في هذا الباب أخرجه المنذرى في الترغيب ، والترهيب وحاصلها : أن من كان مسح رأسه في الدنيا لا يكون أشعث يوم القيامة ، ويكون رأسه ساكناً وأما غيره فيكون أشعث الرأس

(١) قلت وهذا كالصلاة فإنها فرضت علينا موزعة على الأوقات فتحن نراقب الشمس ونراعى الأوقات بخلاف الأمم السالفة فإنها كانت عليهم التقيد بالأمكنة ولذا كانوا يطلبون البيع والكنائس لصلواتهم وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً فإنها لم تكن مسجداً لم إنما جعلت لنا خاصة وهذا هو معنى الجملة . والحاصل أن الأمم عندنا مراقبة الأوقات ومراعاتها ثم الصلاة أيها كانت والأمم عندهم الأمكنة وسيجيء البحث عنه عن قريب إن شاء الله تعالى . وأذكر فيما سمعت من حضرة الشيخ في درس جامع الترمذى أن نبى إسرائيل كانوا مأمورين بالوضوء لكل صلاة وقد بقي على هذه الأمة إلى زمان ثم إذا شق عليهم نزل التيسير أى الاكتفاء بالوضوء مالم يحدث ؛ وتوجد أشياء كانت على نبى إسرائيل ثم إنها بقيت على هذه الأمة إلى زمان حتى نزلت الرخصة وانقضى الأمر .

وقد صنف العلماء في بيان الحكم تصانيف منها : القواعد الكبرى للشيخ عز الدين الشافعي رحمه الله تعالى وقطعة منها موجودة عندي ومنها : حجة التية البالغة للشاه ولي الله رحمه الله تعالى وغيرهما . ثم في الفقه أن إطالة التحجيل إلى نصف الساق ونصف الساعد ولا أدري في الفرة غير ما عند أبي داود عن علي رضي الله تعالى عنه أنه توضأ حتى إذا فرغ من وضوئه أخذ غرفة من ماء وأفاضه على ناصيته حتى استن الماء على صدره ولحيته واستشكل عليهم شرحه فإنه في الظاهر زيادة في المزار وهو ممنوع فنشره بعضهم أنه كان للتبريد أو غير ذلك وعندي أنه كان لإطالة الفرة والله تعالى أعلم بالصواب (١)

## باب لا يتوضأ من الشك

وفضل المالكية فيما إذا شك في الصلاة في الوضوء. وبعد الوضوء وذكروا له حكماً حكماً وأما عندنا فالأمر كما في الفقه .

قوله « حتى يسمع صوتاً » الخ كناية عن يقين الحدث وإليه أشار البخاري في الترجمة وقد استوفينا الكلام في الفرق بين الكناية والمجاز في المقدمة وهو مهم فراجعوه وسيجيء أبسط منه في الشرح .

## باب التخفيف الخ

يريد به ضبط الغسل في الوضوء شيئاً وهو عسير فأتى بلفظ التخفيف . وهو قصد يكون

(١) قلت إنه قد تردد فيه بعض أهل العلم وقالوا : إلا إطالة راجع إلى الإسباغ دون المجاوزة عن الحدود لقوله صلى الله عليه وسلم من زاد على هذا فقد تعدى وظلم وفي رواية أوتقص وليس ناسك كما هو عند السائي فلا يرد أن القص عن الثلاث جائز ، فلا يكون ظلماً ولا يحتاج إلى جواب أجابه صاحب الهداية ولعلك علمت أنه راجع إلى المرات دون الحدود ولو سلناه فهي على ما زادت على ما أرادته أو حريرة وما يتوهم به من إفراط العوام وإضاعة الحدود لقد راعاه أبو هريرة رضي الله عنه فلم يجعل بين أيديهم وإعما رآه بعضهم يفعل ذلك وهو لا يدريه ولذا قال أتم هنا يابني فروخ فعلم أنه مستحب الخواص وكم من أحكام في الشرع اختصت بالخواص دون العوام وبالجملة الإطالة مستحبة وإسقاط الحديث بعد ما صح بطرا إلى القائتين في الوضوء ليس بمجيد نعم يجب أن لا يمتد إلا بفرضية التقدير المنصوص وهو إلى المرتقين في اليدين وإلى الكميين في الرجلين وأن لا يفعلها عنه الجهلاء فيقعوا في الأغلاط . وقد سمعت نحوه من شيعي رحمه الله تعالى .

باعتبار المياه وقد يكون بحسب المزار.

قوله نام حتى نفخ والمراد من النوم، إما نومه خلال الصلاة النافلة أو بعد الفراغ عنها قبل سنة الفجر وهو الظاهر.

قوله توضأ من شئ معاق قال الحافظ ولم يعسل النبي ﷺ يديه في هذا الوضوء. والمراد من غسل اليدين هو ما يكون إلى الرسغين في ابتداء الوضوء. ولا أدرى من أين أخذه الحافظ رحمه الله تعالى.

قوله وضوءاً خفيفاً والتخفيف في إسالة الماء والتقليل في المزار وقد ثبت عند مسلم أن النبي ﷺ توضأ في تلك الليلة مرتين: مرة بعد ما أتى حاجته وأراد أن ينام ولم يغسل فيه غير الوجه واليدين، ومرة أخرى حين قام إلى الصلاة ولا أدرى أى الوضوءين هو؟ وأهل التخفيف والتقليل راجع إلى الوضوء الأول، وترحمه المصنف رحمه الله تعالى فاهضة على كلا التقديرين. وعلم من هذا الحديث نوع آخر من الوضوء وهو بغسل اليدين والوجه فقط. وإنما حدث هذا النوع من صنيع القرآن حيث أشار إلى المصاحبة بين الرأس والرجل فإذا سقط أحدهما في وضوء النوم سقط الآخر أيضاً فانظر كيف انكشفت المصاحبة وأن هذين حكماً ولهذين حكماً فإذا غسل الوجه غسلت معه اليدين أيضاً وإذا تركت وظيفة الرأس تركت وظيفة الرجل أيضاً.

ثم اعلم أن ما يأخذه القرآن في عنوانه لابد أن يكون معمولاً به أيضاً ولو في أى مرتبة كان ولا يكون نظرياً وعليه فقط كقوله تعالى: «والتشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله» فإنه عنوان عام لم يرد به التوجيه إلى كل جهة ولكنه ليس عليه فقط أيضاً بل ظهر به العمل في حق النافلة. وكقوله تعالى: (أقم الصلاة لذكري)، فإن ظاهره أن تنحصر الصلاة في الذكر وهو وإن لم يكن معمولاً به في جميع الأحوال لكنه ليس عقلياً صرفاً بل عمل به في صلاة الخوف كما نقل عن الزهري أنه إذا تعذرت عليه الصلاة في الخوف كفى له التكبير. وكما في الفقهاء أن الحائض توضأ وتجلس في وقت صلاتها وتذكر الله عز وجل. فهذا كله عمل بعنوان القرآن ولو في مرتبة. والحاصل: أنه لابد لعنوان القرآن أن يبقى معمولاً به ولو في أى صورة وأى مرتبة ولما جعل القرآن الوجه واليدين في طرف، والرأس والرجل في طرف. مع كون الرجل مفصولاً. لابد أن يظهر لهذين حكم خاص ولهذين أيضاً. وهو الذي ظهر به العمل في النوم والتيمم وماعن ابن عمر رضي الله تعالى عنه عند ما لك في الوضوء للجناية من مسح الرأس بدون غسل الرجلين فغير مسلم عندي ما لم يثبت عن النبي ﷺ أنه جمع الثلاثة وترك الرابع فينبغي أن يحمل على الوضوء السكامل يعنى مع غسل الرجلين أيضاً، واختصره الراوى.

« قوله : لحولني عن شماله » وصورته ما عند مسلم ص ٢٦١ فأخذ يدي من وراء ظهره يمدني كذلك من وراء ظهره إلى الشق الأيمن وهذا يفيد في أن الكراهة إذا طرأت في خلال الصلاة يجب رفعها فيها

« قوله ثم صلى ماشاء الله » وقد عدت اختلاف الروايات فيه .

(قوله : ثم اضطجع) وفيه تصريح بالاضطجاع واختلف في كونه بعد صلاة الليل أو بعد سنة الفجر وليس بسنة ؛ ومن اضطجع اتباعا له ﷺ يحصل له الأجر إن شاء الله تعالى ولكنه ليس من السنة في شيء . وتفرد ابن حزم حيث جعله شرطا لصحة صلاة الفجر ولا دليل له على ذلك ، ولكنه إذا أخذ جانباً شدد فيه .

« قوله : تنام عنه الخ » وهذا من باب الكيفيات كالكشف إلا أنه في اليقظة والمكشوف عليه يرى ما يراه الآخرون في اليقظة . وأما في ليلة التعريس فقد أتى عليه النوم تكويناً وفي الحديث « أنى أنسى لاسن »

« قوله : رؤيا الأنبياء وحى » وقد مر منى أن رؤيا الأنبياء أيضاً يحتمل التقسيم الثلاثى وعلى هذا لا حاجة لى إلى تأويل في قوله : إن يكن من عند الله يمضه في قصة رؤياه في عائشة رضى الله عنها . وإنما أولها الشارحون لأنهم قصروا رؤياه على نحوين فقط فافهم .

« قوله : ثم قرأ : إني أرى في المنام » وقد مر الكلام عليه تحت حديث الوحى فراجع .

## باب إسباغ الوضوء الخ

وهو بالتقطير بين الإسالة والإسراف وبالتلث وبإطالة الغرة والتججيل .

« قوله ولم يسبغ الوضوء » والمراد منه الوضوء الناقص أو التقليل في المرات وكره الفقهاء تكرار لوضوء بدون تحلل عبادة أو تبدل مجلس وقد ذكروه مفصلاً ولا بأس في تكراره إن كان توضأ وضوءاً كاملاً أيضاً فإنه تبدل مجلسه ﷺ أو يقال إنه لم يكن أسبغ وضوءه أولاً فلما بلغ جمعا ووجد الماء أسبغ فيه تحصيلاً لا كمل الطهارتين وكثيراً ما فعل مثله أيضاً فتكتفى بالقدر الفرض عند عزة الماء فإذا نجد الماء وتكون فيه سمة نعيد الوضوء لا يقال : إن النبي ﷺ لم يكن أدى قدر الفرض أولاً لا يقال لأن قول الراوى الصلاة يارسول الله لا يلائمه فإنه يدل على أنه كان على وضوء يصح به الصلاة — فالجواب ما ذكرنا .



وقوله : الصلاة أمامك ، وأخذ منه الحنفية أن تأخير المغرب في المزدلفة واجب لأنه آخر المغرب بلا وجه وجهه ، فإن الدفع إلى المزدلفة لا يكون إلا بعد غروب الشمس فإذا لم يصل المغرب مع حضور وقتها علم أن وقت تلك الصلاة تحول عن وقتها المعروف وصار وقته وقت العشاء واحداً في هذا اليوم وهو معنى قوله : « الصلاة أمامك » يعني ليس وقته هنا بخلاف تقديم العصر في العرفة فإن له وجهاً ظاهراً فشرطاً له شروطاً وقصروه على مورد النص ولم يوجبوه فلا يجمع في العرفة إلا من يصلي مع الإمام بشرائطه أما في الجمع فيجمع كل من يصلي منفرداً كان أو مصلياً بالجماعة .

وجه تقديم العصر وتأخير المغرب ترجيح العبادة الوقتية فإنه لما تعارضت العبادتان الصلاة والوقوف وسعت انشيمه للوقتية ورجحتها على ما كانت وقتها العمر كله ؛ وفهم الحنفية أن هذا الجمع ليس أمراً بديها بل هو على مشاكته المروفة فحملوه على الجمع للسفر وأنكره الآخرون وحملوه على الجمع لذلك .

ثم من مسائل الجمع اتاني أنه لو صلى أحد المغرب في عرفة يعيدها قبل طلوع الفجر من يوم النحر فإن لم يعيدها حتى طلع الفجر فإنه لا يعيدها بعده . وهذه المسألة أيضاً من فروع مسألة جواز الزيادة بالخبر فإنه ثبت بالنص القاطع أداء الصلاة في أوقاتها وأن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ومقتضاها اعتبار الصلاة التي صليت في وقتها وعدم إيجاب القضاء عليه ثم جاء خبر الواحد في إيجاب تأخيرها عن وقتها ومقتضاها إيجاب الإعادة إن صليت في وقتها المعروف فلو جوزنا الإعادة بعد الطلوع أيضاً بطل عموم الآية الوقتية رأساً قلنا : إنه يعيدها إلى طلوع الفجر لأجل الخبر والليل باق ولا يعيدها بعده لأجل النص القاطع فإنه قد صلاها في وقتها وينبغي أن تعتبر بالنص أيضاً ، وبه حصل الجمع بينهما فلم نهمل الخبر بالكلية ولم تترك الآية بالكلية بل راعيناها بقدر ما أمكن وبمباراة أخرى . أن العمل بالظني وهو خبر الجمع إنما يمكن إلى وقت الطلوع فقط لأن وقت العشاء باق فإن أعادها فيه حصل الجمع وبعد طلوعه يفوت العمل بالظني ولا يمكن الجمع لفوات الوقت فلا طائل في إيجاب الإعادة بعده ، فإن قلنا بالإعادة بعد الطلوع أيضاً لزم ترك القاطع بفوات الظني وهو غير معقول .

ثم من مسائل الجمع أنه لا يصلي بينهما نافلة ولا شيئاً كما في (المناسك للعارف الجامي) ولم أر تلك المسألة في غير هذا الكتاب وعند مسلم ص ٤١٦ « فلما جاء المزدلفة نزل فوضاً فأسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله ثم أقيمت العشاء فصلاها ولم يصل بينهما شيئاً » وفي بعض الروايات : أهم أناخوا بعيرهم بعد أداء الصلاة . ووجه التوفيق : أن

بعضهم فعل كذا . وبعضهم فعل كذا . ومن مسائله أن الجمع في المزدلفة بأذان وإقامة إلا إذا وقعت الفاصلة بين الصلاتين فإنه يقيم الثانية أيضاً كما مر في رواية مسلم .

## باب غسل الوجه الخ

الغرفة كاللقمة بمعنى اسم المفعول والغرفة بالفتح لليرة وهو الأنفص .

وقوله فرش على رجله اليمنى وإنما عبر بالرش لأنه ضرب بها على رجله وغسلها شيئاً فشيئاً وعن ابن عباس رضي الله عنه عند أبي داود ص ١٦ : فأخذ حفنة من ماء فغسل بها على رجله وفيها النعل فغسلها بها ثم الأخرى مثل ذلك ولعله في واقعة أخرى وإنما نقلتها ليعلم أنه قد يحتاج إلى الرش ولا يكفي الإرسالة .

## باب التسمية على كل حال الخ

واعلم أنه لم يذهب إلى وجوب التسمية أحد من الأئمة إلا ما نقل عن أحمد رحمه الله تعالى في رواية شاذة مع ما ثبت عنه في الترمذي أنه لم يثبت في هذا الباب شيء . ولذا أقول : لا بد أن يكون في الباب رواية قابلة للعمل عنده ، وإن كان في أدنى مراتب الحسن وإلا لم تحمى عنه تلك الرواية وتفرد الشيخ ابن الهمام منا واختار الوجوب وقال : إن الأحاديث فيه لتعاضد بعضها ببعض بلغت مرتبة الحسن فأنجبر الضعف بتعدد الطرق ولعل البخاري أيضاً اختار الوجوب كما اختاره رفيقه في السفر داود الظاهري وكنت أرى أنه ليس رجلاً محققاً فلما طالعت كتبه علمت أنه عالم جليل القدر رفيع الشأن . وإنما لم يسم الوضوء أثلاً يكون إشارة إلى تحسين للأحاديث التي وردت في هذا الباب عنده . وحديث الترمذي ليس قابلاً عنده لترجمته أيضاً فانظر رقة المصنف رحمه الله تعالى أن ما يخرج من الأئمة تحت أبوابهم لا يذكروه المصنف رحمه الله تعالى في تراجمه بل لا يجب أن يشير إليه أيضاً مع أن في نيته إثبات التسمية عند الوضوء . إلا أنه لما لم يكن عنده حديث معتبر في هذا الباب خاصة تمسك من العمومات ، وأدخل الوضوء تحتها وضم معه الجماع ليعلم أن التسمية لما كانت مشروعة قبل الجماع فإن تكون قبل الوضوء أولى . فكأنه استدلال من النظائر . وقد يخطر ببال : أن المصنف رحمه الله تعالى مع كثرة قياساته كيف ينكر القياس ؟ ثم ظهر لي أنه يعمل بتنقيح المناط ولم ينبه عليه أحد من الشارحين فالحديث وإن ورد في جزئية واحدة من الجماع لكنه يمد تنقيح المناط صار عاماً فوجب بالتسمية في كل حال . قلت : والنظر المعنوي يحكم بوجوب التسمية

في كل حال فإن الشيطان لا يزال يراقب الإنسان ولا يجد موضعاً إلا ويلقي النقيصة فيه فمعدن الفناط يلعب بمقاعد بنى آدم ويشترك معه في الجماع والأكل ويفسد الآواني ويقطع الصلاة إذا لم تكن بين يديه ستره ويوسوس في الوضوء ويجلس على خياشيمه عند النوم ويضحك منه إذا قال في صلاته « ها » إلى غير ذلك من مفاسده التي أخبر بها الشرع ، والمخلص هو التسمية لا غير . ثم الذي يتضح : أن الوجوب والحرمة لا يرتبان على الانظار المعنوية بل إنما يتعلقان بأمر الشارع ونهيه فإذا لحقه أمر الشارع أو نهيه يكون واجباً أو حراماً ولا شك أن الواجبات كلها تشتمل على المنافع والمحرمات بأسرها على المضاور إلا أنه لا يلزم عكسه ورب شيء يكون مضراً ثم لا يحرمة الشارع شفقة على الناس ورحمة لهم ورب شيء يكون فيه منفعة عظيمة ثم لا يأمر به الشرع نعم يكون له صلوح للأمر كالتنويم حالة الجنابة فإنه لا يحضر جنازته ملائكة الله وأى ضرر أعظم منه ؟ إلا أنه لم يوجب عليه غسلًا تيسيراً له وإن الدين يسر .

قوله : « لم يضره » ويتعين في مثله الضم إذا لحقه ضمير صرح به ( سيويه ) ولا يجرى فيه الوجوه الثلاثة كما في لم يمد . قيل : المراد من الضرر صرع الصبيان لا يقال إنما قد نشاهد المضرة مع قراءة التسمية أيضاً لأننا نقول هذا بيان لبركة اسم الله ومع هذا هناك شرائط وموانع لم تذكر فإذا تحققت التسمية بوجود تلك الشرائط وارتفاع الموانع لا يكون إلا كما أخبر به الشرع ولا يتخلف عنه الحكم البتة .

### باب ما يقول عند الخلاء الخ

قد يتوهم في أبوابه سوء ترتيب فانه أدخل أحكام الاستنجاء خلال أحكام الوضوء مع أن مقتضى الترتيب أن يذكرها مقدماً على أحكام الوضوء . قلت : ل هو ترتيب حسن جيد لأنه لما قدم الوضوء وكان هو الطريق المسلوك في تصانيفهم أراد أن يتعرض إلى حقيقة الوضوء شيئاً فذكر أولاً بعض أحكامه لتعيين مساه لا غير ، كبحت الفقهاء أن أى قدر من استعمال الماء يسمى غسلًا فذكر أولاً فضله وهو مقدم على بيان الحقيقة ، ثم توجه إلى بيان أنه شيء لا يجب بالشك ، ثم نزل إلى بيان التخفيف والإسباغ فيه ، ولا بحث فيه من الأعضاء الأربعة لأن التخفيف والإسباغ جريان في عضو واحد أيضاً ثم تعرض إلى غسل الوجه لمزيد تعيينها حتى إذا بلغ إلى التسمية وتقررت حقيقة في الأذهان انتقل إلى الترتيب الحسى فذكر ما كان مقدماً في الحس وهو آداب الخلاء فهذه الأبواب تترى في بيان مساه وتحقيق حقيقته لافي بيان أحكام الوضوء .

ثم إن المصنف رحمه الله تعالى أتى في المناوبة بلفظ « أراد » إشارة إلى أن هذا الدعاء إنما هو

عند الإرادة قبل دخول الخلاء لا بعد الدخول فيه كما يتوهم من ظاهر لفظه . قلت وروى المصنف رحمه الله تعالى في ( أدب المفرد ) بلفظ : إذا أراد الدخول صراحة .

## باب لا يستقبل القبلة المخ

قالوا : إن الحديث لأهل المدينة ولمن كانت قبلتهم على سمتهم . ثم إن الظاهر أن البخارى اختار مذهب الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى ، ولا يدرى أنه اختار تفاصيلهم وفروعهم في تلك المسألة أيضاً أم لا ؟ أما استثناء المصنف رحمه الله تعالى فأخوذ من حديث ( ابن عمر رضى الله عنه ) عندي وليس مأخوذاً من حديث ( أبى أيوب رضى الله عنه ) كما تكلف فيه بعضهم فقال : إن الغائط يقال للصحراء والفضاء ، فكأن هذا الحديث لم يرد في البنيان ، وإنما جاء فيما ذهب لحاجته إلى الصحارى والقياف قلت : بل الغائط في اللغة للأرض المظلمة والمنخفضة وإنما كانوا يتحرون مكاناً منخفضاً ليحصل التستر ، وهكذا العمل في أهل البوادر إلى يومنا هذا وحيث صار الحديث حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لأن الانخفاض يكون كالبنيان كما فعل ابن عمر رضى الله عنه فأناخ راحلته وبال إليها . ثم إن الراوى فهم غير ما فهموه فنه عند الترمذى « قدمدنا الشام فوجدنا مرابعض قد بنيت مستقبل القبلة فنحرف ونستغفر الله » فهذا أبو أيوب جعل النهى على عموم البنيان والصحارى سواء ومن العجائب ما نسب ابن بطال إلى البخارى أنه ليس في المشرق والمغرب عنده قبة على البسيطة كلها . قلت وكيف نسب إليه مع أن أهل بخارى إنما يصلون إلى المغرب ؟ فهل خفى على مثل البخارى قبلته مدة عمره ١١٩ وإما توهم من عبارته في أبواب القبلة ليس في المشرق ولا في المغرب قبة وسيجيء شرحه في موضعه . واعلم أن المذاهب في هذا الباب عديدة ذكرها العلماء ونذكر هنا مذاهب الأئمة الأربعة فقط : فذهب الإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى : كراهة الاستقبال والاستدبار في البناء والفضاء تحريماً . وهو إحدى الروايتين عن أحمد . والرواية الأخرى عنه جواز الاستدبار مطلقاً مع كراهة الاستقبال مطلقاً . وهو رواية عن أبى حنيفة كما في الهداية وفي ( النهر الفائق ) قيل إنه كره تنزيها ومثله في المسوى والمصنى . ومذهب الشافعى ومالك رحمهما الله تعالى كراهتهما في القياف دون البنيان فكأنهما فرقا في حكم القياف والبنيان ولم يفرقا بين الاستقبال والاستدبار على خلاف ما روى عن أحمد رحمه الله تعالى فإنه فصل بين الاستقبال والاستدبار ورأى أمرهما في الكنف والصحارى سواء ولم يخرج إلى تفصيل بين الصحراء والبناء . وحجة أبى حنيفة رحمه الله تعالى في هذا الباب : حديث ( أبى أيوب رضى الله عنه ) وهو أصرح وأصح وأنص وأمس بالمقام . وحجتهم إجمالا : حديث

وأجاب الحنفية عن حديث (ابن عمر رضي الله عنه) و(جابر رضي الله عنه) أنهما فعلان والفعل لا يعارض القول كما بسط في الأصول. قلت: ولا أحب هذا التوران لأن فعله ﷺ أيضاً حجة كقوله فغيرته إلى أنهما حكايًا حال لا عموم لها وحديث (أبي أيوب) نص في الباب وتشريع في المسألة وحكم على وصف معلوم منضبط وهذه الأحاديث لم يعلم سببها بعد فكيف يترك ما هو معلوم السبب بما جهل سببه؟ وكيف يهدر الناطق بالساكت ثم نظمت هذا الجواب وقلت:

يا من يؤمل أن تكو  
ن له سيات قبله  
خذ بالأصول ومن نصو  
ص نيه ورسوله  
نصاً على سبب أتى  
بالساكت المجهوله  
دع ما يفوتك وجهه  
بالبين المنقوله  
وخذ الكلام بفوره  
لاعرضه أو طوله  
ليس الوقائع في شرا  
ثمه كمثل أصوله  
لتطرق الأعذار في  
فعل خلاف أصوله

وحاصله : أن مارآه ابن عمر ورواه لا يدري أنه كان لنسخ النبي به أو لتخصيصه بالبيان أو لعذر اقتضاه المكان أو كان يئانا للنهي أنه ليس للتحريم مع أن نظره في هذا الحال لا يمكن أن يكون عتقاً بل لا بد أن يكون ارتجالاً ومن يجترئ على رسول الله صلى الله عليه وسلم فينظره في هذا الحال إلا أن يكون ساهياً أو خاطئاً.

وهو عند البخاري أيضا أنه رآه عجوبا عليه بلين فحيثما كثر ما يمكن أن يكون رأي منه عليه السلام وهو في هذا الحال رأسه الشريف فقط مع أن العبرة فيه للصودون الصدر فامكن أن يكون منحرفا بهضوه ومستقبلا بوجهه وصدره ، ثم لو سلمنا ما الدليل على أن استقاله عليه السلام كان يبنى

على ما فهمه ابن عمر رضي الله عنه ، وإنما هو اجتناذه وفهمه وظنه وليس عنده غير تلك الرؤية المشتبهة شيء ، وقد عارضه فهم أبي أيوب رضي الله عنه كما علمت على أن في حديث ابن عمر رضي الله عنه شيئاً آخر ذكره أحمد رحمه الله تعالى كما في العيني ولم أكن أفهم مراده إلى زمان ولم ينتقل إليه أذهان عاصمتهم وبعده يخرج حديثه عما نحن فيه رأساً وينتقل إلى باب آخر ، وهو : أن عطف حديثه المعارضة بمن رأى الكراهة في استقبال بيت المقدس ولا بحث له عن استقبال البيت قصداً ، ويتضح ذلك من سياق ما فيه مسلم عن عمه واسع بن حبان قال « كنت أصلي في المسجد وعبد الله ابن عمر مسند ظهره إلى القبلة فلما قضيت صلاتي انصرفت إليه من شق فقال عبد الله يقول ناس إذا قعدت الحاجة تكون لك فلا تقعد مستقبل القبلة ولا بيت المقدس » انتهى فهذا يدل صراحة على أن كلامه إنما هو مع من كان يكره استقبال بيت المقدس وبعده كالأقبلة وقد روى عنه عليه السلام في النهي عن الاستقبال بهما أيضاً ، فسنجد (أبي داود) عن مقل بن أبي مقل الأسد قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة بيوماً أو غائط فابن عمر رضي الله عنه إنما يمارض بمن يعد كراهة استقبال بيت المقدس أيضاً كالبيت ولا تعلق له بمسألة البيت قصداً ولذا تعرض عند بيان رؤيته إلى بيت المقدس فقط وما في بعض الروايات مستدبر الكعبة فهو لزومي وبينى على تحقيق السمات وكونهما على طرفين بحيث يوجب استقبال أحدهما استدبار الآخر وذلك غير معلوم وإنما أراد به ابن عمر رضي الله عنه التقريب وما يترأى في بادي النظر فقط ومسألة الاستدبار والاستقبال تبنى على تحقيق ذلك السمات في نفس الأمر ولا تتحقق إلا أن يحققها علماء الجغرافيا كذلك وعرض البلدتين ( مكة ) و ( بيت المقدس ) يختلف على أنه لا يرد علينا لما مررت رواية عن الإمام في جواز الاستدبار (١)

(١) قال الحافظ فضل الله التوربقي (في شرح المصباح) : النظر يقتضي النسوية بين الصحاري والأبنية لأننا لم نجد للنهي وجهاً سوى احترام القبلة وما يؤيد ذلك كراهة مواجهة تلك الجهة الشريفة بالبراق والنخامة واستحباب صياتهما كما يستخف بالحرمه وهذا حكم لا يغير البناء. وأما ابن عمر رضي الله عنهما ففي بعض طرقه الصحيح أنه قال يقول ناس إذا قعدت الحاجة فلا تقعد مستقبل القبلة ولا بيت المقدس ولقد رقيت على ظهر بيت فرأيت رسول الله عليه السلام مستقبلاً بيت المقدس لحاجته في هذا الحديث لم يذكر استدبار القبلة وإنما أنكر على من قال بالنهي من استقبال بيت المقدس . وأما حديثه الذي ذكرناه وفيه استدبار الكعبة فيحتمل أنه كان قبل النهي ويحتمل أنه كان قد انحرف عن سمت القبلة شيئاً يسيراً بحيث خفي على ابن عمر رضي الله عنه أمره : فإن قلت : إذا كان مستقبل بيت المقدس فقد استدبر الكعبة لأنهما مسامتان في المدينة لأن المدينة متوسطة بين مكة وبيت المقدس وكلاهما في ناحية الشمال كما يرى ذلك في مسجد القبلتين

قلت : والاحسن عندي أن يجمع بين روايات الإمام أيضا كما يجمع بين الأحاديث فتقام المراتب ويقال إن كراهة الاستقبال أشد من كراهة الاستدبار وبه حصل الجمع بين الروایتين (١)

الذي نسخ فيه قبة بيت المقدس بنى فيه محراب كل منهما مسامتا للآخر . قلنا ليس الأمر كذلك في التحقيق وما يدل على ذلك أن سمت القبة بالمدينة لا يقع على السواء من سمت بيت المقدس بل بينهما مائة وإن ذكره بعض العلماء بناء على الظاهر فذلك مبنى على التقريب . ولقد وجدت بعض أهل العلم ذكروا في كتبهم أن من استقل بيت المقدس بالمدينة فقد استدبر الكعبة وكنت أرى الأمر بخلافه لما شاهدت من التفاوت بين الموضعين في القبة باستبان آياتها من مطالع البروج ومقاربا ومع ذلك فلم أعتمد على تلك المقايسة والشواهد الحسية حتى سألت أهل المعرفة بطول البلاد وعرضها عن ذلك فبينوا لنا بالشواهد الهندسية تفاوت ما بين البلدين أعني المدينة وبيت المقدس ثلاث فوجدنا طول المدينة على (خمس وسبعين درجة وعشرين دقيقة) وعرضها على (خمس وعشرين درجة) وطول بيت المقدس على ست وستين درجة وعشرين دقيقة وعرضها على (اثنين وعشرين درجة ودقيقتين) وطول مكة على (سبع وستين درجة وثلاث وثلاثين دقيقة) وعرضها على (أحدى وعشرين درجة وأربعين دقيقة) وإنما أضربنا عن بيان ذلك تحقيقاً لأننا لم نقبض من ذلك العلم ما نخل به عدة الاشكال ولا نعب أن نكون بصدده فاكفينا بالنقل عن يماطاه فن أحب الوقوف عليه بالبرهان من طريق الحساب فليراجع أهل الفن فانه يجد الأمر على ما ذكرناه

(١) قلت ثم رأيت أكثر روايات الباب ما كتبه عن ذكر الاستدبار بخلاف الاستقبال فانها ليست رواية في هذا الباب إلا وقد هي فيها عن الاستقبال فقل رواية جواز الاستدبار جاءت عن إمامنا من مثل هذه الأشياء ثم ما السر في اختلاف صنيع الحديث فانه قد يذكر النبي عهما وقد يقتصر على النبي عن الاستقبال فقط ويترك النبي عن الاستدبار كأنه جائز فيه سر عظيم سيذكره حضرة الشيخ رحمه الله في أوائل كتاب الصلاة في باب ما يستر من العورة إن شاء الله تعالى . قلت ويخندشه في قلبي ما عند أبي داود عن مروان الأصغر قال رأيت ابن عمر رضي الله عنه أتاخ راحلته مستقبل القبة ثم جلس يقول إليها قلتي يا أبا عبد الرحمن اليس قد نهي عن هذا؟ قال بل نهي عن ذلك في القضاء فإذا كان بينك وبين القبة شيء يسترك فلا بأس لأنه يدل على أنه اختار تفصيل الشافعية وأن استقبال البيت عند السترة جائز فان كان الاستقبال بعد السترة في الصحارى جائزاً عند الشافعية أيضاً لما أنها تصير كالبيان فذهب عين مذهبهم وإلا ف قريب من مذهبهم مع شيء من المغايرة وكيفما كان إذا علم من مذهب فكلهم مع واسع بن حبان عند مسلم ينبغي أن يحمل على جوازهما عنده في البنيان مطلقاً سواء كان بيت المقدس أو الكعبة شرفاً لله إلا أن يقال إن أحمد إنما تعرض إلى بيان محط الكلام في مكائله هذا إلا إلى مذهب كاتباً ما كان إلا أن معارضة بمن كان يرى استقبال بيت المقدس مكروهاً فقط وحينئذ لائق فيه فائدة للأحناف رحمهم الله «بل يبق حجة عليهم كما كان ولم أرد بهذا الكلام غير التنبيه على أن حديثه إنما يخرج عن موضع النزاع إذا قرر مراده كما

وأما حديث (جابر) رضى الله عنه ففيه بعض ما مر في حديث ابن عمر رضى الله عنه مع أن الظاهر أن رؤيته كانت في سفر من أسفاره في الصحارى دون البين لأنه لم تكن له قرابة من النبي صلى الله عليه وسلم ليكون طوافه على النبي صلى الله عليه وسلم كاهل البيت فالظاهر أن يكون

قرره أحد رضى الله عنه فإنه حينئذ لا يبقى حجة علينا وأما إذا كان كلامه ناظراً إليهما كما علت فهو حجة باقية تحتاج للتقصي عنها إلى وجوه ذكرت من قبل

ثم هذا وإن كان مفيداً للشافعية من طرف لكنه مضر لهم من طرف آخر لدلالته أن العمل الشائع في زمن مروان كان كذهب الحنفية وكان استقبال البيت إذ ذاك عاملاً بخلافه إلى إنكاره على ابن عمر رضى الله عنه ولو كان الاستقبال أمراً مباحاً عندهم كما قاله الشافعية لما كان لهذا الإنكار معنى فلم أن فيه ندرة وبخلاف كندرة وضع السواك موضع القلم عند الصلاة على زيد بن خالد عند الترمذى وقد زعم بعضهم أنه مفيد للشافعية مع أن الراوى إنما تعرض إلى نقله لندرة فعله لا لبيان السنة. ثم إن الفرق بين الاستقبال والاستدبار معنى صحيحاً يعرفه العامة لأن ما ينحط عند الاستدبار إنما ينحط إلى الأرض دون جهة القبلة بخلافه عند الاستقبال ولأن قضاء حاجته والبيت يواجهه أبعد عن الاحترام مما إذا كان يقضيها وهو يستدبره وهذا معنى صحيح يفهمه كل ذى فطرة سليمة ولذا منع عن الصاق بئر القبلة فإن البيت يواجهه والمناجاة قائمة بينه وبين القبلة وعن مسح الحصى في الصلاة لأن الرحمة تواجهه في المواجهة معنى ليس في غيرها ومعنى قول ابن عمر رضى الله عنه أنه ليس في ذلك مجهولاً أنه ليس فيه عنده نهي صريح إنما هو اجتنبه من نظرة نظرهما إلى رسول الله ﷺ وهو قاعد لحاجته ولو كان عنده حديث مرفوع لآتى به لاسيما عند المعارضة وإنما لم يتعقبه مروان بعده لأنه ليس من دأب السلف سيا بمحضرة ابن عمر رضى الله عنه فإنه محامى جليل القدر ولملك علت أن بناء المذهب على التشريع العام والقانون الكلى أولى من بناءه على واقعة أو أفتين ، فإن الوقائع الجزئية لا تنكشف وجوها وأسبابها وربما يكون تحت الأعدار كما ثبت عنه أنه بال قائماً عند سباحة قوم فلم يذهب أحد إلى أن البول قائماً سنة ، فكذلك ينبغي أن لا يقال بجواز الاستدبار والاستقبال من جهة الوقائع الجزئية بل الواقعة الواحدة فقط مع ورود ضابطة كلية صحيحة صريحة في الباب وهذا هو دأب الحنفية في جميع الأبواب وهذا كسألة الول فانهم لم يختاروا طهارة أووال ما كوال اللحم نظراً إلى حديث العرينين فإنه واقعة جزئية مع ورود التشديد في الباب فاختاروه وجعلوه مذهباً وكذلك مسألة الفصل والوصل بين المضمضة والاستنشاق لم يختاروا فيه الوصل لحديث عبد الله بن زيد مع صحته لكونه واقعة جزئية كما سيتضح وذهبوا إلى حديث عثمان وعلى رضى الله عنهما وكذلك حديث القتلتين رأوه كالواقعة الجزئية لكونه غير منكشف الوجه والسبب فلم يجعلوه مداراً للطهارة والجاسة بل طلبوا له محملاً صحيحاً وكذلك مسألة الأوقات المكروهة جعلوا الأحاديث الواردة فيها قدوة ولم يستخفوها لاجل الوقائع الجزئية وهكذا في غير واحد من المسائل



رآه في الصحارى وهذا خلاف ما رآه الشافعية رحمهم الله تعالى .

وأجاب عنهما بعضهم أن النبي ﷺ كان أفضل من البيت قطعاً فجاز له الاستقبال والاستدبار خاصة بخلاف سائر الأمة . قلت : وما ينبغي أن يعلم أن الطريق المختار عند الجواب أن يستشهد بأمر خاص روى في هذا الباب بعينه دون التمسك من العمومات ، وكونه ﷺ أفضل من البيت أمر عام فالتمسك منه على جواز الاستقبال والاستدبار غير مرضى عندي ما لم يؤت بخصوصه التي رويت في هذا الباب بعينه لأنه يجوز أن يقال : إن أفضليته إنما ظهرت في عالم التكوين أما في المسائل فلم تظهر بعد فإنه مأثور بالاستقبال كسائر الناس وكثير من أحكامه في التشريع مثل أمته فالوجه عندي في تقريره أنه محمول على خصوصيته ﷺ لكن لا لكونه أفضل بل لكونه مختصاً ببعض الأحكام من هذا الباب فإذا علنا خصوصيته في هذا الباب هان علينا أن نحمل استقباله أيضاً على الخصوصية وما وجدنا من خصائصه في هذا الباب ما في المواهب . عن الدارقطني أن عائشة رضي الله عنها سألت النبي ﷺ أما لانجد في خلائك شيئاً يارسول الله قال : أما تعلم أن الأرض تبلع عذرات الأنبياء عليهم السلام واسناده قوى (بالمعنى) وعند الترمذي في المناقب أنه قال لعلى رضي الله عنه لا يجوز لأحد أن يجنب في المسجد غيرى وغيرك أى يمر في المسجد جنباً وحسنه الترمذي وتصدى إليه ابن الجوزي فأدخله في الموضوعات فهما منه أن الروافض لما رأوا فضيلة أنى بكرضى الله عنه في إبقاء خوخته خاصة أرادوا أن يخترعوا له خصوصية أيضاً فوضعوا له هذا الحديث وردة الحفاظ وقالوا الحديث قوى . ثم ما زلت أتفكر في وجه الإباحة لهما خاصة وأقول لعلهما لم يكن لهما طريق إلا من المسجد ثم رأيت في السيرة المحمدية أن موسى وهارون عليهما السلام لما بنيا المسجد في مصر أعلنا أن لا يقعد في المسجد جنباً غيرهما فتبين لى أن جواز الدخول جنباً من خصائص النبوة ولذا تحت الخصائص ذكره صاحب السيرة وعلى هذا أقول : إن مرويه صلى الله عليه وسلم من المسجد جنباً أيضاً من هذا الباب وليس من عدم وجدانه طريقاً آخر وإنما رخص عليا رضي الله عنه مع عدم نبوته لما في الصحاح أنت منى بمنزلة هارون من موسى الخ . فلما كان على رضي الله عنه بمنزلة هارون منه أباح له أيضاً ما أباح له ثم صرح بقوله وإلا أنه لاني بعدى ، أنه لا يبنأ بعده أحد لكلاً يخندع منه دجال من أمته فيفضل الناس بغير علم كما وقع لميرزا غلام أحمد القاديانى فادعى النبوة وجعله أمه الهاربة وتمسك من مثل هذه الأحاديث مع صدعها بخلافه لعنه الله .

ثم مسألة طهارة فضلات الأنبياء . توجد في كتب المذاهب الأربعة ولكن لا نقل فيها عندي

عن الأئمة إلا ما في المواهب عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى نقلا عن العيني ولكي ما وجدته في العيني وفي كثر العمال أن أجساد الأنبياء ثابتة على أجساد الملائكة وإسناده ضعيف . و مراده أن حال الأنبياء عليهم السلام في حياتهم كحال الملائكة بخلاف عامة الناس فإن ذلك حالهم في الجنة فلا تكون فضلاتهم غير رشحات عرق والحاصل : أن هذه عدة خصائص تتعلق بأحكام الخلاه جنسا أو نوعا فليكن الاستقبال أيضا من خصائصه كاستخوانه هذه وهذه الطريق أقرب من ادعاء الخصوصية أولا فإن الذهن إذا تصور بعض خصائصه من هذا الباب تيسر له أن يقيس عليها الأخرى ويلحقها بها .

وأما حديث (عراك) فقد استشكل جوابه على الناس فنأزع بعضهم في وصله وإرساله فنقل عن ابن أبي حاتم في المراسيل أن أحد أعله وقال : إن عراكا لم يسمع من عائشة رضي الله عنها وأجيب أن مسلما أثبت سماعه وأخرج في صحيحه حديثه عن عائشة رضي الله عنها من رواية يزيد ابن أبي زياد مولى ابن عباس عن عراك عن عائشة رضي الله عنها تقي مسكنة تحمل ابنتين لها اغ قلت : أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى أولى بالاتباع في هذا الباب فهذا الحديث وإن كان صحيحا عند مسلم لكنه معلول عند أحمد . وقال الذهبي في ترجمة خالد بن أبي الصلت أنه منكر وصح البخاري وقفه ثم إن خالداً هذا جعفر بن ربيعة الضابط والحجة في عراك فإنه رواه عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تنكر ذلك ولم يرفعه وأوضح القرائن على وقفه أنه حدث بمجلس عمر بن عبد العزيز عن عراك عن عائشة رضي الله عنها فلم يعمل به رواها الدارقطني من طريق هارون بن عبد الله والبيهقي من طريق يحيى بن أبي طالب كلاهما عن علي بن عاصم حدثنا خالد الحذاء عن خالد بن أبي الصلت قال كنت عند عمر بن عبد العزيز في خلافته وعنده عراك بن مالك فقال عمر ما استقبلت القبة ولا استدبرتها منذ كذا وكذا فقال عراك حدثتني عائشة رضي الله عنها أم المؤمنين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه قول الناس في ذلك أمر بمقعده فاستقبل القبة وهو عند الطحاوي أيضا ومع ذلك لم يعمل به عمر بن عبد العزيز حتى إن مذهبه أن التفل في جهة القبة حرام فكيف بالغايط ! وما ذلك إلا أنه رآه موقوفا . ثم إن الحديث أجنبي في الباب ولا يرتبط بما روى عنه صلى الله عليه وسلم في هذا الباب لأنه لا يخلو (١) إما أن يكون مقدما على

(١) قال ابن حزم في المحلى : إن حديث عراك عن عائشة رضي الله عنها ساقط ثم نوضح لما كانت فيه حجة لأن نصه عن عائشة رضي الله عنها يبين أنه إنما كان قبل لأن من الباطل المحال أن يكون رسول الله ﷺ نهما عن استقبال القبة بالبول والغايط ثم ينكر عليهم طاعة في ذلك هذا ما لا يظنه مسلم ولا ذو عقل اهـ .

حديث أبي أيوب أو متأخراً عنه فإن كان الأول فقد نسخ حديث أبي أيوب وإن كان الثاني فلا معنى لانتكاره عليهم بعد الأمر به بنفسه ولا يتعمل عاقل أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىهم عن الاستقبال والاستدبار أولاً ثم تعجب عليهم حين امتثلوا بأمره واتهموا عن نيه فهذا الحديث يدل على كونه موقوفاً وإنما الأمر أن عائشة رضى الله عنها هي التي تعجبت من فعلهم ثم أمرتهم بما أمرت وليس ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم إن شاء الله تعالى ولعل الدارقطني قد عده من أفراد مثل هذا (١)

ثم اعلم أنهم اختلفوا في معنى النهي ما هو ليعلم أن التفصيل في النهي أولى أو الإطلاق. فقال قائل : هو إكرام الملائكة وقيل : حرمة المصلين ، وقيل : احترام القبلة (٢) وأيد ابن العربي الثالث بخمسة أوجه ذكرها في الشرح مفصلاً والظاهر أن المعنى هو احترام القبلة لأنه نص عليه من جانبها وقال : لا تستقبلوا القبلة الخ. فذكره بلفظه وأشار إلى أن النهي لأجله ولذا أباحها لأن التغوط في هاتين لا ينافي معنى الاحترام فقد أخذه طرداً وعكساً وأدار عليه النهي والإباحة كيف والقبلة يوجه إليها عند الصلاة فلا يستقبل بها عند الغائط ؟

ثم إن المعنى تمسك للذهب بما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث حذيفة مرفوعاً من نفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتغله بين عينيه وإذا كان حال النفل هذا فما بال الغائط ؟ قلت :

(١) قلت وحديث عائشة يدل على أن الكنيف في بيت رسول الله ﷺ لم يكن مبنياً نحو القبلة وإنما حول بعد ما بلغه من الناس ما بلغ والصحيح أنه حولته عائشة رضى الله عنها لا يقال : إن حديث ابن عمر رضى الله عنه أدل على مذهب الصائفة لأنه يدل على أن الكنيف في بيت حفصة كان مبنياً قبل الشام ويلزم للقاعد عليه أن يستدبر القبلة فثبت الجواز في البنيان قلت : وهل عندك فيه غير رؤية ابن عمر رضى الله عنه ؟ وتلك أيضاً كانت مفاجأة مع كونه محجوباً عليه بلبنة فكيف يصلح لك أن تنهى عنها مسائل الحل والحرم مع وجود حديث في الباب مسفراً أسفار الصحيح ؟ فينبغي أن يرجع في مثل هذه المسائل إلى الأقوى والأخص والأصرح وقد أقر ابن حزم وابن القيم أن جمهور الصحابة والتابعين كانوا يختارون النهي مطلقاً وما قلّه الحافظ رضى الله عنه من موافقة الجمهور إياه بعيد عن الصواب إلا أن يكون أراد من الجمهور جمهور الأئمة أى أكثرهم لا جمهور السلف وصرح القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي أن الأقرب والأقوى في الباب مذهب الجنفية .

(٢) قلت : وقد ظهر اعتباره في الطواف عرياناً أيضاً أعني به أن التمرى إذا كان شديداً في جميع الأحوال فإنه عند البيت أشنع وإذا كان التمرى عنده أشنع كان التخلّي إليه أشنع بالأولى وكان هذا من مناسباته والثنى بالثنى يذكر وليس باستدلال

وهذا المضمون يوجد في عامة الكتب مقيداً بقيد الصلاة فيه : فإن ربه بينه وبين القبلة فتدرد النظر فيه أن هذه المعاملة دائمة أو تقتصر على حال كونه في الصلاة فقط ؟ واختار أبو عمرو أنه مستمر في جميع الأحوال ونقله الحافظ رحمه الله تعالى في الفتح واعتراه النسيان لأنه يسقط به تفصيل الفياق والبيان ويبيح النبي على إطلاقه كما كان نعم لو ثبت أنه مقتصر على حين الصلاة فقط ولا يستمر في جميع الأحوال لو هي استدلال العيني رحمه الله تعالى به والوجدان يحكم أنه مستمر ، لكنه لا تقل عندي . ولكن آخر الكلام أني لم أجد في أحد من المرفوع التفصيل الذي ذهب إليه الآخرون غير مافي هاتين الواقعتين مع مافيهما وقد علت حاله .

قوله : وشرقوا أو غربوا ، واستنبط منه الغزالي أن العالم منقسم على الجهات الأربعة وأن المعتبر في الاستقبال هو الجهة . قلت : مسألة (١) استقبال الجهة أو العين لا ترجع إلى كثير طائل ومبناها عندي على العرف فقط دون الدقائق الهندسية فإنهم قالوا إن المعتبر فيمن كان يشاهد البيت هو العين ولمن كان بعيداً منه هو الجهة ثم قالوا : إن المعتبر في المسامحة وصول خط خارج من جهة المصلى إلى البيت فما دام أمكن أن يصل خط بينه وبين البيت تصح صلاته وإلا لا . قلت : وهذا في حق البعيد ، أما من كان قريباً فيمكن وصول الخط مع الانحراف أيضاً مع أنه لا تجوز صلاته قال الأمر إلى العرف وقد طالعت له أسفاراً وزيراً وما قاله المقرئ ، فلم أجد المقال يرجع إلى طائل فالتحقيق أن الاستقبال لا يتوقف على البراهين الهندسية بل يرجع إلى العرف .

قوله : « يصلون على أوراكم وهي النساء » وهو كناية عن عدم علمه بالمسائل وتصدي الناس في بيان مناسبة ما قبله . قلت : إنه تعريض إلى واسع بن حبان بأنك تنعجب من جلوس مستدبر القبلة وإني رأيت رسول الله ﷺ مستدبراً قاعداً لحاجته كما يتضح من سياق مسلم ولفظه عن واسع : كنت أصلي في المسجد وعبد الله بن عمر رضي الله عنه مسند ظهره إلى القبلة فلما قضيت صلاتي انصرفت إليه من شقي فقال عبد الله يقول ناس النخ وقال الحافظ رحمه الله تعالى لأجل هذا الحديث إن ابن عمر رضي الله عنه لمعه رأى منه في حال سجوده شيئاً لم يتحقق عنده قدمها على ذلك الأمر المظنون ولا بد أن يكون قريب عهد بقول من نقل عنهم ما نقل فأحب أن يعرفه هذا الحكم لينقله عنه على أنه لا يمتنع إيداء مناسبة بين هاتين المسألتين بأن يقال لعل الذي يسجد وهو لاصق بطنه بوركبه كان

(١) ومن شاء تفصيل المسألة فليرجع إلى رسالة العالم الجليل المونوي محمد يوسف البنوري « فانه قد أتى فيها بما لا مزيد عليه وهي رسالة عزيزة جداً »

يظن امتناع استقبال القبلة بفرجه على كل حال فأشار ابن عمر رضي الله عنه إلى أن الستر بالثياب كافٍ كما أن الجدار كافٍ في كونه حائلاً بين العورة والقبلة اهـ (١)

باب خروج النساء إلى البراز الخ

قوله « كن يخرجن » وعلم منه أنهن لم يكن يخرجن في النهار قبل نزول الحجاب أيضاً وفي المقام إشكالات عديدة الأول أنه يعلم من رواية الباب أن سودة رضی الله عنها خرجت قبل أن ينزل الحجاب ثم قال عمر رضی الله عنه ما قال وبمده نزل الحجاب ويعلم بما أخرجه المصنف رحمه الله تعالى في التفسير ص ٧٠٧ ج ٢ أنها خرجت بعد ما ضرب الحجاب مع أن الرواية متحدة متناً وسنداً . وأجاب عنه الحافظ بتقسيم الحجاب فنه ما يكون بإدناه النقاب عند الخروج وأسميه حجاب الوجوه والثاني أسميه حجاب الأشخاص فإ في الباب محمول على خروجها قبل نزول حجاب الأشخاص وما في التفسير محمول على خروجها بعد نزول حجاب الوجوه فصح الأمران . قلت : ولى فيه نظر لأن حديث الباب يدل على أن عمر رضی الله عنه كان يحب التضييق ، ولذا قال قد عرفناك بأسودة رضی الله عنها حرصاً على أن ينزل حكم الحجاب أضيق منه وحيث أن الظاهر من قوله

(١) قلت والأسهل ما اختاره العيني في شرحه وحاصله لملك من الدين لا يعرفون الله إذ لو كنت عارفا بالسنة لعرفت جواز استعمال بيت المقدس، ولما تنفقت إلى قول القائلين بمعوم النبي عن الاستقبال والاستدبار في الصحراء والبيان وإنما كنى عن الجاهلين بالسنة بالذين يصلون على أوراكم لأن المصلي على الورك لا يكون إلا جاهلا بالسنة لأن السنة في السجود هو الرفع قوله هتكت لا أدري أى قال واسع لا أدري أما منهم أم لا ؟ ولا أدري السنة في استقبال بيت المقدس ؟ انتهى مع تغيير يسير وفيه بعد لأنه أراد من الناس في قوله إن ناسا يقولون الخ أمثال أبي أيوب الأنصاري وإعما بصح الكلام معهم في إطلاق النهي في الصحراء والبيان أو اقتصاره على الصحراء فقط لافي بيت المقدس مع أن كلام ابن عمر رضى الله عنه عن كان إنما كان في بيت المقدس دون عموم النهي فيها أردنا ثم لم يتكشف عدى معنى قوله . والله لا أدري ، ولمسكه سقطت من البين قطعة من الكلام فليحرر والله تعالى أعلم ثم رأيت في تقرير الفاضل عبد العزيز عما ضبطه من أمالى الشيخ رحمه الله تعالى أن المقصود من التجيل فقط بأنك لست تعلم طريق السنة فان لم تكن له مناسبة ما قبله ثم رأيت في القسطلاني مثله وهذا نصه « لملك من الذين يصلون على أوراكم » أى من الجاهلين بالسنة في السجود من تتجافى البطن عن الوركين فيه إذ لو كنت ممن لا يجملها لعرفت الفرق بين القضاء وغيره والفرق بين استقبال الكعبة وبيت المقدس قال واسع هتكت لا أدري والله أنا منهم أم لا ؟ أولا أدري السنة في استقبال الكعبة أو بيت المقدس اهـ ج ١ ص ٢٧٣ قال الشيخ رضى الله عنه وإنما قال واسع لا أدري أدبا الصفا .

فأنزل الله الحجاب أن يكون نزل التضييق كما أراه لأن الحجاب بعده عمر رضى الله عنه مما وافق فيه ربه كما في البخارى ص ٥٨ ج ١ ومعلوم أنه لم يكن يجب إلا التضييق مع أنه نزل فيه التوسيع وقال النبي صلى الله عليه وسلم قد أذن لكن النخ كما في الرواية التي بعدها فهذا لا يرتبط من السياق لأن قوله فأنزل الحجاب يشمر بنزول التضييق والرواية الأخرى بعدها تدل على إذن الخروج وكذا لا يلتزم بقول عمر رضى الله عنه وافقت ربى في الحجاب فإن ربه خالفه فيه ولم ينزل فيه التضييق كما أراد لها معنى الموافقة ؟

فالوجه عندى أن الراوى قدم وأخر هنا في سرد القصة والصحيح كما في التفسير أنها خرجت بعد نزول الحجاب وكان عمر رضى الله عنه يجب حجاب الشخص فلم يوافق الوحي فيه وإنما عد الحجاب من موافقاته لنزول حصة منه على وفق رأيه . ثم إن قوله وَمَا يَنْبَغِي قد أذن لكن لم يكن مستفاداً من الآية بل لعله كان من وحي غير متلو أو استنباط منه ولذا لم يذكر نزول آية هناك وسيافه في التفسير ص ٧٠٧ هكذا عن عائشة رضى الله عنها قالت خرجت سودة بعد ما ضرب الحجاب لحاجتها . . . فرأها عمر بن الخطاب فقال : يا سودة أما والله ما تحفين علينا فانكفأت . . . فقالت يا رسول الله إني خرجت لبعض حاجتي فقال لى عمر : كذا وكذا قالت فأوحى الله إليه ثم رفع عنه . . . فقال إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتك فقيه تهريج بأها خرجت بعد نزول الحجاب وليس فيه أن إذن الخروج كان من وحي متلو ، بل يـمـكـر أن يكون من وحي غير متلو هذا هو الترتيب عندى فاندفع منه إشكال التعارض بين الروایتين وكذا لم يبق في قوله فأنزل الله الحجاب ركة لأنه مقدم في الأصل وإنما أخره الراوى فأومر ركة وكذا لم يبق في قوله قد أذن لكن قلق لأن الإذن على هذا التقدير ليس مستفاداً من جهة الآية شرحاً لها بل من جهة أخرى بخلاف ما إذا كان الترتيب كما في رواية الباب فإنه يدل على أن الإذن مستفاد من آية الحجاب وأن التوسيع من جهة الوحي فيوم ركة لأن السياق يوجب نزول التضييق وكذا لا يرتبط مع قول عمر رضى الله عنه فإن قوله إذا كان قبل نزول الحجاب كما في هذه الرواية ونزول الحجاب بعده فالظاهر أنه نزل حسب رأيه ووافق الوحي فيه كما في البخارى عه وهذا كله لسوء الترتيب ولو كان الترتيب كما في التفسير لم يرد شيء من هذا ومن زاول تصرفات الرواة لا يستبعد ما قلنا وأما من كان عنده علم بدون تجربة فإنه يضيق منه فليكن هكذا فإنه الأولى بشأه وللحافظ رحمه الله تعالى أن يقول إن قوله فأنزل الله الحجاب « إشارة إلى الحجاب الذى نزل أولاً ولأجله عده عمر من موافقاته لا إلى الحجاب الذى نزل الآن فإنه لم ينزل في هذه الواقعة حجاب الشخص كما كان عمر يحبه ولا شيء .

وأما أخرى أيضاً وكلها متقاربة وأخرها والله زينب رضي الله عنها وفيها نوحية آية الحجاب إلا أن كلها لما كانت متقاربة نسب نزولها إلى هذه وهذه . قلت : والمتبادر من الفاظ الأحاديث هو أنها في كل منها لأنها نزلت في واحد منها ثم نسب نزولها إلى الأخرى لتقاربها فكأن مافي قصصة سورة رضي الله عنها غير ما نزلت في قصة زينب إلا أن الحافظ رحمه الله تعالى أتى برواية صريحة أن آية التي نزلت في قصة زينب رضي الله عنها هي بعينها نزلت في قصة سورة رضي الله عنها وإسناده لأبأس به .

ثم اعلم : أن المشهور بآية الحجاب هي التي نزلت في قصة زينب رضي الله عنها بمعنى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي - الخ - فلعلها هي الدعامة في هذا الباب والبواقي تفاصيلها ولعلم أن في قصة زينب رضي الله عنها أيضاً إشكالا فمن أنس رضي الله عنه أن الحجاب نزل بعد ما خرج القوم حين أراد أنس رضي الله عنه أن يدخل بيته الشريف وعنه في تلك القصة أنه نزل الحجاب ثم خرج القوم .

فإن قلت : إن الآية التي نزلت في واقعة زينب رضي الله عنها ليس فيه حجاب الوجوه ولا حجاب الشخص بل فيها أمر ثالث وهو نهى الدخول عليهن ، قلت : ويعلم منها بطريق العكس نهى الخروج عليهن مع استثنائه عند الحوائج (١) ثم اعلم أن هناك آيات أخرى متعلقة بمسألة الحجاب فمنها « قل للؤمنين يغضوا من أبصارهم - الخ » لحكم الرجال والنساء بغض البصر ومنها « يا أيها النبي قل .... يدين عليهن من جلابيبهن » ومنها « وليضرن بحميرهن على جيوبهن » والجلباب هو الرداء الساتر لجميع البدن والخنار ثوب صغير يلقى على العاتق وتجمعه النساء على رؤوسهن لستر الجيب فإن قلت : أن إدامه الجلابيب يعني عى ضرب الخثر على جيوبهن . قلت بل إدامه الجلابيب فيما إذا خرجت من بيتها لحاجة وضرب الخثر في عامة الأحوال فضرِب الخثر أيضاً محتاج إليه . ومنها « ولا يدين زينتهن - الخ » . قيل : الزينة هي الوجه والكفان فيجوز الكشف عند الأمن عن الفتنة على المذهب وأتى المتأخرون بسترها لسوء حال الناس . وقيل المراد بها : الزينة المكتسبة من الثياب والحلي فما ظهر منها بعد مراعاة التستر يكون عفواً . قلت : وهو المراد

(١) قلت وإنما أخذ نهى الدخول في العنوان لحال المورد إذ ذاك وقدم في كتاب الإيمان أن القرآن يذكر المسألة مع إشارته إلى المورد للارتباط ويحدث منه الإشكال .





## باب التبرز في البيوت الخ

وإنما ترجم البخاري باستثناء الجدار والبناء فيما مر نظرا إلى هذا الحديث وإنما لم يشتمل إليه أذهان العامة لأنه لم يترجم عليه بذلك والمصنف رضى الله عنه إنما يترجم به على هذا الحديث لأنه قد فرغ عنه مرة وأدرجه فيما سبق (١)

## باب الاستنجاء بالماء

واعلم أن الاختصار على أحدهما جائز والجمع مستحب . وأقوى الشيخ ابن الهمام بسنيته في زماننا لأن الناس لكثرة أكلهم يطلون ثلطا . وقد ثبت الجمع عن عمر رضى الله عنه كافي (الأم) للشافعي رحمه الله تعالى ويعلم من الروايات المرفوعة إشارة أيضا كما في حديث المغيرة رضى الله عنه أن النبي ﷺ ذهب لحاجة ثم جاءه لطلب الماء ويستبعد أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم جاءه ولم يستنج بالحجر لأنه يوجب التلوث والتنجس . ثم إذا استنجى بعده بالماء ثبت الجمع .

قوله : (غلام) قال الحافظ : إنه ابن مسعود رضى الله عنه . قلت : ولا أدري من أين عينه الحافظ رحمه الله تعالى مع أن الغلام لا يطلق على شيخ كبير السن فإن كان هو لاجل أنه كان خادمه فآخرون أيضا كانوا يخدمونه بمثله على أن في رواية لفظ «غلام من الأنصار» وهو من المهاجرين فالظاهر عندي أنه رجل آخر والله تعالى أعلم .

## باب من حمل معه الماء لطهوره

يعنى أن هذا القدر من الإحالة جائز فلو حمل ماء لمقتضى وسع له والصب أيضا غير مكروه وكره ذلك .

(١) قلت : ولعل المصنف رحمه الله تعالى لم يترجم على هذا الحديث بالاستثناء لأنه رأى فيه ضعفا وعلم أنه لا يقوم دليلا على جوازهما في البناء لوجوه مر ذكرها فيما سبق فالسألة التي كانت فيه عنده ترجم بها وهو التبرز في البيوت . ونحن أيضا لا نكره أما مسألة جواز الاستنجاء والاستدبار في البیان فلا دليل عليه فيه فلذا أغضض عنه وهذا من دأب المصنف رحمه الله تعالى أن يخرج حديثا في كتابه في مواضع ثم لا يترجم عليه إلا بمسئلة يمكن أن يستبطن منه عنده فهذا صنيع المصنف رحمه الله تعالى مفيد لنا إن شاء الله تعالى والحاصل : أنه اختار تفصيل الشافعية ولم يخرج له حديث ابن عمر وإذا أخرج حديثه لم يترجم بهذا التفصيل بل ترجم غيره فدل على أن حديث ابن عمر لا دليل فيه على مذهب الشافعية عنده فذقه ان شئت وأشركنى في دعواتك الصالحة إن كنت من الصاكرين .

قوله: «أليس فيكم» الخ وأخذ منه المصنف رحمه الله تعالى أن النبي ﷺ كان يستخدم من أصحابه في مثل هذه الأشياء .

قوله: «والرسادة» وفي بعض النسخ السوداء ومناه التجوى فإنه لشدة وروده كان يعد من أهل بيته حتى أنه لم يكن له إلى الاستئذان حاجة .

قوله «حمل العنزة» العنزة (ده لكري جس مين شام لكي هو)

### باب النهي عن الاستنجاء الخ

قوله: « فلا يتنفس في الإناء» بل ينبغي أن يتنفس في الخارج ولذا أقول: إن الشريعة التي تنهى عن التنفس كيف تتحمل الوضوء والشرب من الماء وفيه لحوم الكلاب والخنزير والحبيص قوله: «فلا يمس ذكره» واعلم أن المس ظاهر وإنما عبر بالمسح في استعمال الحجارة على عاداتهم فإن السلف لم يكونوا يستنجون كما يستنجون في بلادنا من المشي والتنحنح لقطع التقطير لكونهم أقوياء فكان يكنى لأحدهم المسح في البول كما في الفائط فحصل الفرق بين المس والمسح ومن غفل عن عاداتهم يضطرب فيه .

**باب** لا يمسك ذكره يمينه إذا بال . النهي عن الإمساك عام عند البول وغيره .

### باب الاستنجاء بالحجارة

نقع مناخه أبو حنيفة رضي الله عنه بكل شيء ظاهر تافه قانع للنجاسة وعمم مع أنه لا يرد في الحديث إلا الحجارة . وقد علمت أن تنقيح المناط يجري في المنصوص أيضاً وعلت أيضاً أن طريق تعليم صاحب النبوة هو التعليم بالعمل فما أراد أن يعلم أمته عمل به وأمرهم باقتدائه لا بأن يهيئ عبارة مطردة منعكسة ثم يعرضها على الناس فإنه طريق محدث غير فطري فاستعمل الحجارة على عاداتهم ولكونها سهلة الوصول وكان الغرض أهم منه وذبح داود الظاهري أن غيرها لا يجرى عنه . قوله: «وكان يلتفت» هذا من الآداب . قوله: (استنفض) أراد به إزالة النجاسة .

### باب لا يستنجي بروت

قوله: « ليس أبو عبيدة » ، ذكره مع أن الترمذي رحمه الله وخالف فيه شيخه البخاري وادعى أن حديث أبي إسحق عن أبي عبيدة عن جد الله الخ أصح عنده من حديث زهير هذا وذكر له وجوها في جامعته . ومال الحفاظ رحمه الله تعالى إلى ترجيح طريق زهير كما رحمه البخاري وأجاب عما أورده الترمذي .

قوله « وأتى الرواة » وأعلم أنهم اختلفوا في عدد الإحجار فقال الشافعية إن التثليث واجب والإيتار مستحب فلو استعمل رجل الحجرين وأتى يستجى بثالث وجوبا عندهم لا عندنا . وعندنا القلع واجب والتثليث والإيتار مستحب كما هو في (البحر) شرح الكنز وينبغي للشتغل بالحديث أن يؤيد ما في البحر ليكون مذهبا أقرب إلى الحديث . ثم الحافظ رحمه الله اعترض على الطحاوى بأن التمسك منه على الاستتجاء بالحجرين لا يصح لما ثبت فيه من زيادة « وأتى بثالث » قلت : إن كان هذا اعتراضاً على الطحاوى فهو على الترمذى أيضاً لأنه أيضا بوب عليه بالاستتجاء بالحجرين فلم أنه لم يقبل تلك الزيادة . ولنا ما عند أبي داود من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج الخ والإيتار بإطلاقه يشمل الثلاث فما فوقه . أما استدلال صاحب الهداية منه على نفي سنية العدد بأن الإيتار يحصل من الواحد أيضا فغير ناهض ، لانا لو حملنا الإيتار على الواحد أيضا لزم نفي الاستتجاء رأساً لأنه إذا كان الواحد أيضاً تحت الاختيار فقد آل الخيار إلى نفس الاستتجار مع أنه واجب اتفاقاً وهو كما ترى . على أنه لم يثبت عنه عليه السلام الاكتفاء بالواحد فحمله على الواحد مشى على مجرد اللفظ . وكذا حمل السيق على ما فوق الثلاث بإطال لغرض الشارع وإخلاء الشيء من نوعه . والذي تحصل لي من روايات هذا الباب هو أن مقصود الشارع هو الإقلاع وإزالة النجاسات والثلاث يجرى عنه في الأغلب إجماع ذكره لهذا والوترية مطلوبة في الأحوال كلها فروعت في هذا الباب أيضا . ولما كان الثلاث فيه الاجتزاء والوترية مما كثر ذكره في الأحاديث فذكر الثلاث لكونه قالماً ومجزئاً لا لكونه واجبا . ويشهد له ما أخرجه أبو داود عن عائشة رضی الله عنها : فليذهب معه بثلاثة أحجار فإنها تجزئ عنه فأشار إلى أن المطلوب هو الإقضاء والإقلاع والتثليث بعينه للإجزاء . وأما أن الوترية مطلوبة فلما ورد « إن الله وتر يحب الوتر » وحيث حمل قوله فليوتر على ما فوق الثلاث ابتداء كما حمله السيق لعدم لغرض الشارع فإنه لم يرد به الثلاث فما فوقه لكونه عددا مخصوصا ، بل أراد الوترية وجعلها مقصودة . نعم الثلاث محبوب لكونه أقرب إلى الطهارة ولتحقق الوترية فيه . ثم العجب منهم حيث ورد ذلك العدد بعينه في كثير من الأحكام فلم يروه واجبا في الحديث (أما الطيب فأغسله منك ثلاث مرات) قال النووي : إنما أمر به بمالئة في الإزالة فإن حصلت بمرة كفته . وهكذا في غير واحد من المواضع وهو التمسك للحنفية في عدد الثلاث للتطهير في النجاسات الغير المرمية . وأما في المرمية فيكفي عندهم إزالتها ولا عدد فيها . وبعبارة أخرى أن الشريعة إذا وردت بالإيتار أعلنت معه بالاختيار وقالت من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج . وإذا وردت بالتثليث ذكرت معه الإجزاء والاكتفاء وهو قوله فإنها تجزئ عنه فخرج أن التثليث أيضا مستحب كاستحباب الإيتار

وإن كان التلث للأجزاء والإتيار لتحصيل الوترية ، وصار إجزاء التلث واستحباب الإتيار مشروحين بالحديث بدون كلفة وخرج الوجوب من الين .

قوله « هذا ركس » وقد وقع عند ابن ماجه بدله ( رجس ) وفي النهاية الركس شبهه المعنى بالرجيع . قال تعالى ( أركسوا فيها ) أى ردوا . وقال ابن سيد الناس ركس كقوله « رجع » يعنى نجسا لأنها أركست أى ردت في النجاسة بعد أن كانت طاهرا . وقال الخطابي الركس الرجيع ( من رجع من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة وفي رواية ركيس فعيل بمعنى مفعول فإذن هو وصف لاحكم وترجمته (مهرأوا) ومآله إلى النجاسة وعلى هذا يدور الحكم على هذا الوصف فكل ما يكون ركسا يكون نجسا وحيث يكون حجة لنا على نجاسة الأزال مطلقا سواء كانت لما كول اللحم أو غيره لأننا علمنا العلة من جهة الشرع وهي تصدق على الأزال فإياها ركس فتكون نجسا لا محالة بخلاف الرجس فإنه لا يفيدنا وإن كان صادقا في نفسه وذلك لكونه حكما على تلك الروثة فيقتصر على موردده ، ولم تعط فيها ضابطة من صاحب الشرع ، لنستعمله في المواضع الأخر ، بخلاف الركس فإنه وصف حسي فيدور عليه الحكم حيثما دار . ولعل الرجس رواية بالمعنى لأن مآل الركس هو الرجس كما علمت . ثم إن قلنا إن الرجس أيضا وصف بمعنى (بليدى) فهو وصف غير منضبط لأنه محول إلى الطابع ويحتاج إلى الاستقراء فلم تحصل منه ضابطة نعم لو كان الرجس منضبطا لصلح أن يعمل به أيضا وفي رواية ابن خزيمة أنها كانت روثه حمار وثقله الشوكاني في النيل (١) وسبى فيه حيث جعله رفوعا فلا يبق حجة لنا لأن معناه حيثئذ أن كونه ركسا ورجسا لأجل كونه روثه حمار وهو حيوان غير مأكول اللحم فلا يلزم منه نجاسة زبل مأكول اللحم وهو في الحقيقة من جهة الراوى كما في الفتح فإنه يذكر في بيان القصة أن الروثة التي جاء بها كانت روثه حمار فهذا بيان واقعة منه لا تعليل من النبي ﷺ فاحفظه وقد تكلم ابن تيمية رحمه الله تعالى على المسألة في نحو خمس وثلاثين ورقة واختار طهارة أزال ما كول اللحم وقد أجبت عن كلامه في ورقة .

## باب الوضوء مرة مرة

وقد ثبت عنه ﷺ الوضوء مرة مرة ومرتين مرتين وثلاثا ثلاثا إلا أن السنة الكاملة ثلاثا

(١) واعلم أن نيل الأوطار مأخوذ من أربعة كتب : فتح الباري . وتلخيص الحبير . وجمع الزوائد وشرح الترمذى للعراقي . وقد استفاد شيئا من الرضى . وقد وافقنا في المسألة ابن حزم وقد عرف منه أن قلبه كيف الحجاج . كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز عما ضبطه من إملأ الشيخ رحمه الله تعالى زيادة .

ثلاثا . ثم لو تركه أحد يأثم أم لا ؟ فهذه مسألة لا تعرض إليها فإنه أمر عظيم ؛ نعم أقول : إن الترك بقدر ما تركه النبي ﷺ جائز فإن ترك التلث واعتاد به منع .

## باب الوضوء ثلاثا ثلاثا

ولعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم اختلفوا في بعض صفات وضوء النبي ﷺ في زمن عثمان وعلى رضي الله عنهما فاحتاجا إلى إراءة صفة وضوئه ﷺ وظاهر حديثهما الفصل كما هو مذهب الحنفية .

قوله « ثم أدخل يمينه في الإنياء » لما يأتي من قوله صلى الله عليه وسلم إذا استيقظ أحدكم وما يتعلق به . وإنما غس يده في الإنياء لأن إمامهم لم يكن له أذن يومئذ والأذن ترجمته (لوى) قوله « ثم صلى ركعتين » أي تحية الوضوء .

قوله « لا يحدث نفسه » ومر عليه الطحاوي في (مشكل الآثار) وقال : إن الأنصح نفسه بالنصب قال بعضهم : إن المراد بتحديث النفس هو ما كان له فيه دخل واختيار فالخواطير غير المكتسبة تبقى خارجة وصاحبها يكون مشمولا في قضية الحديث . قلت : لا حاجة إليه وليكن النفي عاما كافي الحديث وإن كان أمرا عسيرا لكنه إذا كان في النوافل فلا بأس فإنه يشدد في النوافل مالا يشدد في غيرها لكونها معاملة المرء ونفسه .

قوله « غفر له » وأطلقه المتقدمون وصل فيه المتأخرون .

قوله « ما بينه النخ » وعند مسلم إلى صلاة أخرى وعند المصنف رحمه الله تعالى في كتاب الرقاق ص ٩٥٢ ج ٢ عن عثمان رضي الله عنه في آخره .

قوله « فلا تغتروا » وهو يرجع إلى معنى قوله لئلا يتكلموا فيمن أن الوعد بهذا الإطلاق موضع الاعتذار فلا ينبغي الغفلة عن الأعمال فإن المغفرة إنما تحصل بالجموع والمجموع مكفر للجموع وهو غير معلوم في الدنيا فلا ينكشف الأمر إلا في المحشر فلا تغتروا بهذا الوعد ولا تظنوا أن هذا القدر من العمل يكفي للنجاة فعلم منه أنه شيء اعتذار لا موضع قرار فإذن هذا الحديث أيضا في فواصل الأعمال لا في فرائضها ومعنى الاعتذار أن يقتصر هذا الوعد ولا يرغب في فضائل الأعمال

## باب الاستنثار

قالوا : وهو من النثرة والاستفعال بمعنى تحريك الثرة والظاهر عندي أن يكون من النثر .

قوله « من استجمر » والجمهور على أن معناه استعمال الحجارة وما نقل عن مالك أنه تعجير الكفن فإنه لا يلبق بشأنه ومثل هذه القول البعيدة توجد في مطاوى الاسفار وبطون الاوراق فلا يعتمد عليها .

## باب الاستجمار وترأ

فلو أتى بالرابعة يستعمل الخامسة استحباباً تحصيلاً للإيتار .

قوله « إذا استيقظ أحدكم الخ (۱) » ويدخل فيه عدة مسائل من أن الحديث من متعلقات الوضوء أو المياه ، فإن كان من مسائل الوضوء يخرج منه سنية غسل اليدين قبل الوضوء . ولا أحفظ فيه حديثاً قوياً وأن النجاسة الموهومة هل لها أحكام التطهير ؟ وأن أمر الغسل هل يقتض بنوم من الليل أو النهار أو يعمهما ؟ وأن سبب الغسل ماهو ؟ وأن التثليك ضرورى أم لا ؟ وأنه إن غمس يده فيه فهل يفسد الماء أم لا ؟ فاعلم أن ابن رشد تكلم عليه أنه من أى البابين أعنى من باب الوضوء أو المياه فإن كان من مسائل المياه كان محله صيانة الماء لاغير وهو أولى عندى بقى الغسل قبل الوضوء فيكون من باب الأولى لأن صيانة الماء إذا كان مطلوباً فى كل حال كان للوضوء بالأولى فالحديث وإن كان من باب المياه إلا أنه ينجر حكمه إلى باب الوضوء أيضاً . ولا تناقض بين النظرين . والحديث ناظر إلى النجاسات الموهومة وأن لها أحكام التطهير ولذا أمره أن يغسل يده قبل إدخالها فى الإثناء ثم إنه لو غمسها فيه بدون الغسل لا يفسد الماء بشرط أن لم يكن على يده أثر نجاسة نعم كره تنزيهاً . وهى الضابطة عندنا فى النجاسات الموهومة كسور الدجاجة المخلاة إلا ما فى المنية . وأمر التثليك عندنا فى النجاسات الغير المريئة خاصة لحصول غلبة الظن بعده بالتطهير وهذا الحديث وأمثاله هو المتمسك فى هذا الباب وعند الترمذى فلا يدخل يده فى الإثناء حتى يفرغ

(۱) قال الشيخ رحمه الله تعالى ونقل عن الشافعى رحمه الله تعالى كما فى الأم فى سبب الحديث أنهم كانوا يستجمون بالأحجار والبلاد حارة فإذا نام أحد عرق فلا يأمر بالنائم من أن تطوف يده على ذلك الموضع النجس اه كذا فى تقرير الترمذى عندنا قلت ففيه دليل على أن أمر الغسل لاحتمال النجاسة ولما كان مدار النجاسة عند المالكية على التغير وعدمه ذكروا فى سبب وروده شيئاً يلبق بمختراتهم فقال الباجى المالكي إن النائم لا يكد أن يسلم من حك جسده وموضع بشرة فى بدنه ومس رقبته وإبطه وغير ذلك من مغابن جسده ومواضع عرقه فاستحب له غسل اليد تنظيهاً وتزوهاً وهذا كما ترى جعل مرجع الحديث إلى باب النظافة كما فعله ابن تيمية رحمه الله تعالى مع أنه قد أحسن فى تأويله حيث جعل العلة تطواف اليد وإن تيمية رحمه الله تعالى جعلها ملايصة الشيطان وأهه تعالى أعلم بالصواب .

كتاب الوضوء ٤٤  
 منها مرتين أو ثلاثاً وإنما وسع في الحكم ولم يؤكد لكون السبب أى وجود النجاسة محتملاً  
 أيضاً لحكم بقدر سببه .

والحديث حجة لنا في مسائل المياه وما أنا أذكر مسألة المياه بقدر الضرورة وقد ذكرته  
 تفصيلاً في درس جامع الترمذى فاعلم : أن الماء يتنجس بالتغير إجماعاً وهو مذهب مالك رحمه الله  
 تعالى بدون فصل بين القليل والكثير وعنه روايات أخرى وعند الشافعى رحمه الله تعالى إذا بلغ  
 الماء قلتين لم يحمل الخبث ولا تنجس وهو الفاصل عنده بين القليل والكثير ، وعندنا الأمر مفوض  
 إلى رأى المبتلى به فإن رأى أن النجاسة وقعت في جانب وخلص أثرها إلى جانب آخر فهو قليل وإلا  
 فهو كثير في حكم الجارى . وبعبارة أخرى : أن الماء إذا كان جارياً أو في حكم الجارى فهو كثير  
 وما وراءه قليل . واختلفت الروايات عن أحمد رحمه الله تعالى . والحاصل : أن الوقت والمحدد في  
 الباب ليس إلا الشافعية فإن المحدد من لا يحكم بمقدار العلة وهم الشافعية فهم قالوا : إن الماء إذا  
 كان مادون القلتين ولو بدرهم تنجس بقليل النجاسة وكثيرها : وإن كان قلتين لا يتنجس ولو برطل  
 منها وهذا هو غاية التحديد حتى أنهم قالوا : إن النجاسة إذا أخرجت من قلى الماء ولم يبق أثرها  
 فالطروح نجس والباقي طاهر . وأعجب منه ما رأيت في كلمات بعضهم : أن مادون القلتين يتنجس  
 وإن كان الماء جارياً والباقي يبقى طاهراً فهم الذين لا يحكمون بقدر العلة لأن حكم التنجيس إن كان  
 لحال النجاسة فالواجب أن يدار الحكم عليها ويكون الحكم في القلتين وما دونهما سواء . ولكن  
 المدار عندهم هو القلتان . وأما أبو حنيفة رضى الله عنه فليس بمحدد أصلاً كما قرره الطحاوى ومسألة  
 العشر في العشر ليست مروية عن الإمام ، وأمرها معلوم لاندكره ثم لافرق بيننا وبين المالكية إلا  
 أنهم اعتبروا التغير باعتار الحس واعترفاه بحسب ظن المبتلى به . وأنت إن تأملت ظهر لك إن شاء  
 الله تعالى أن أقرب الأنظار إلى الشريعة هو الإحالة إلى ظن المبتلى به ولا أراك شاكاً في أن  
 ما اعتبرته الشريعة في أكثر الأبواب هو الظن دون الحس ، فإن كان الأمر في الأبواب الأخر هو  
 هذا فليكن في هذا الباب أيضاً كذلك ثم مامن مذهب فيه إلا ويلزم عليه أن يترك حديثاً من  
 أحاديث الباب أو يؤول فيه . فالمالكية يستدلون بحديث بئر بضاعة وأمثاله ويتركون حديث القلتين  
 وحديث النهى عن البول في الماء الراكد وأمثالهما . وهكذا الشافعية يختارون حديث القلتين  
 ويؤولون في الباقي . والحاصل أن كلامهم يأخذ بحديث في الباب ويجعله قاضياً على جميع الأحاديث  
 ويحصر فيه مسألة المياه فيشكل عليه جميع الأحاديث على مورد واحد فتارة يلجأ إلى التأويل هذا  
 وأخرى إلى الإللال هذا فصار كما قيله إداسد منه منخر جاش منخره وأما إمامنا الأعظم فإنه  
 لدقة نظره لم يترك في الباب حديثاً إلا وقد عمل به ووضع على الرأس والعين بدون ريب وقال :

إن الله تعالى خلق المياه على أقسام : فتنها ماء النهار ، ومنها ماء الآبار ، ومنها ماء الفلوات القفار ، ومنها ما تحرز في البيوت والديار ، والشرعية الفراء قد أعطت لكل منها حكماً لحديث بشر بضاعة إنما ورد في مياه الآبار بعد إخراج النجاسة عنها لإحالة كونها فيها . وحديث القلتين في مياه العيون التي في الفلوات ويكون لها نبع من تحتها وإخراج من فوقها ويبقى في الصحارى على طريق الدوام يستقي منه الناس يردون عليها ويصدرون عنها ولا يكون فيها يقين النجاسة غير أنها لما لا تكون مصونة محفوظة تسبق الأوهام إلى نجاستها ويتزده العامة عن استعمالها . وحديث ولوغ الكلب وأمثاله في المياه المقطوعة المحرزة في الآواني . ولذا أخذها الحديث في العنوان وقال طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب فلا يغمس يده في الإناء . كما أنه أخذ عنوان الفلوات في حديث القلتين . فدللت الأحاديث من حاقها على أنها جاءت موزعة على مياه . ثم إنه لما لم يتفق في البيوت إلا أن يلغ فيه الكلب أو تشرب منه المرة أو تقع فيه الفأرة أو يغمس أحد فيه يده فقد أخذ كله في العنوان ثم بين له حكماً . . حديث ماء الفلوات لا يكون فيها إلا ورود السباع فذكره حكماً أيضاً قلنا علينا أنها قد أقامت أبواباً عديدة في مسألة المياه وقصدت أن تعطي لكل منها حكماً حكماً فلياً لها من أبوابها ولا يختلط بينها فياه الآبار حكمها أنها تنجس بوقوع النجاسات ثم يبقى سبيل تطهيرها بنزحها كلها أو بعضها بعد إخراج النجاسة عنها فلا يكون نجساً بحيث لا يظهر أبداً كما أن المؤمن لا ينجس وأن الأرض لا تنجس . وهو معنى قوله إن الماء طهور لا ينجسه شيء . أي بحيث لا يظهر أبداً أو بحيث كما زعمهم . ومياه العيون حكمها أنها لا تنجس من النجاسات الموهومة غير المقطوعة أصلاً ، وذكر القلتين لأنه إذا بلغ هذا المقدار لا يظهر فيه أثر النجاسة غالباً ولم يرد به التحديد ، ولهذا صح فيه لفظ أو ثلاثاً فهو للتبويب والتقريب ، وإن حمله الشافعية على الشك . على أن حديث القلتين لو حملناه على ما حلوه لكان غريباً في الباب فإن مسألة المياه مع كثرة الأحاديث لا يوجد فيها ذكر للقتين ولا نعله إلا من تلقاء ابن عمر ثم لم يرو عنه غير هذا فقدرته عند عدم البحث عنه صريح في أنه ليس بمدار بل نحو تعبير فاعله . والمياه المحرزة حكمها أنها تنجس ولا يبقى إلى تطهيرها سبيل غير طرحها بل يتنجس معها أوانيها أيضاً . ولذا قال « طهور إناء أحدكم الخ » ، فهذه أقسام المياه وتلك أحكامها فراعها وأزله في منازلها ولا تدخل جملتها تحت حديث واحد (١)

(١) قلت هذه نبذة من الكلام في مسألة المياه كأنه الفهرس فقط وتام الكلام والبحث مع المحصور والأسئلة والاجرة كلها قد تركناها روما للاختصار وذكرناها في تقرير الترمذي على أتم تفصيل وكان شيخنا يهتم في درس البخاري بأغراضه وبعض النقاط خاصة ولم يكن يرجع إلى تقرير المذاهب كثيراً وإنما ألحق هذا الفهرس من عند نفسه على النحو الذي كنت أسمع منه في درس الترمذي لتكون على ذكر منه .



« تنبيه » وهناك سهو ينبغي أن يتنبه عليه الناظر وهو أن الحنفية عند تقرير الاضطراب في حديث القلتين قالوا : إنه روى عن ابن عمر أربعين قلة . وهكذا وجدناه في فتح القدير أيضاً وكنت أظن أن الصحيح ابن عمرو وسقط الواو من الناسخ وحيثك ينف الاضطراب حتى إذا طبع كتاب التبيين وجدناه فيه عن ابن عمرو بن العاص فقرحت منه فرح الصائم عند الاضطراب فهذا سهو قد تسلسل في الكتب فلا تغفل عنه والأمر كما قلنا

أما حديث المستيقظ لحجة لنا في الباب واستدل به صاحب ( الهداية ) أيضاً بأنه إذا أمرنا بسل اليد عند احتمال النجاسة علمنا أنها لو كانت على يده حقيقة تؤمر بسلها بالأولى . ومعلوم أنه لو غسها وعلى يدها نجاسة لما تغير منها الماء لقلتها ومع ذلك حكمت الشريعة بسلها وليس ذلك إلا لتنجس الماء بهذا النفس عندها فأمره أن يسلها قبل أن يدخلها في الإناء لئلا ينجس الماء كما يشير إليه التعليل لقوله فإنه لا يدرى أين باتت يده أى على موضع النجاسة أو غيره . فلا بد أن يكون لا لقاء اليد المحتملة النجاسة تأثير في الماء عندها وهو النجاسة ولذا منعه عن إلقاءها وهو الذي فهمه أحد وإسحق والشافعي رحمهم الله تعالى كما يدل عليه عبارة الترمذى والحافظ ابن تيمية لما اختار فيه مذهب مالك رحمه الله تعالى جعله من باب النظافة يعنى أن إلقاءها فيه حال كونها محتملة النجاسة بعيد عن النظافة وإن لم ينجس الماء فهو كالنهي عن البصاق في الماء والتنفس فيه مع أنهما لا ينجسان الماء عند أحد . وقال في تقريره إن الشيطان ملازمة وملابسة بالإنسان فإنه يبيت على خياشيم بنى آدم ولذا أمره الشارع بسل الخياشيم عند الانتباه وهكذا له ملابسة يده أيضاً لكونها جارحة فوردت الشريعة بسلها قبل غسها لأجل هذا النظر المعنوى لا غير فاذن هو من باب النظافة دون النجاسة حتى أن الشيخ ابن الحمام رحمه الله تعالى أيضاً تأثر منه وقال ليس فيه تصريح بتنجس الماء بتقدير كون اليد نجسة ، بل ذلك تعليل منها للنهي المذكور وهو غير لازم ، أعنى تعليله بتنجس الماء عيناً بتقدير نجاستها لجواز كونه لأعم من النجاسة والكراهة . فتقول نهى لتنجس الماء بتقدير كونها متنجسة بما يغير أو الكراهة بتقدير كونها بما لا يغير . وحاصله أنه يمكن أن يكون الماء على تقدير غسها مكروهاً لا نجساً وإنما يكون نجساً إذا تغير ولا دليل فيه على أنه يكون نجساً عند عدم التغير أيضاً فإنه النهى يكون عن المكروه كما أنه يكون عن التجنس . قلت أما ما ذكره الحافظ ابن تيمية فقد ذكرنا أنه لم يذهب إليه أحد من الأئمة وكلهم حملوه على باب النجاسة دون النظافة ثم إن ملابسته إنما هي بمواضع الألوأ فإنه يلعب بمقاعد بنى آدم ويبيت على الخياشيم لكونها مواضع اللوث أيضاً أو ملابسته بالمنافذ يلقى منها الوسوس إلى القلب والدماغ واليد بمجول منها فإله ولليد ؟ مع أن الذكر في الحديث لتطواف اليد وجولانه

فهو الدخيل في النجاسة لاملابسة الشيطان ولو كانت لتعرض إليها أيضا كما تعرضت إلى يتوته على الخياشيم على أن في الدارقطني « أين باتت يده منه » ومحمّد ابن مندّة الأصماني (١) فهذا صريح في أن المدخل ليتوته اليد على حدة من جسده لليتوته الشيطان على يده لجل الحديث البدائلي وباتما وجعل ابن تيمية رحمه الله تعالى الشيطان باتما وذكر الحديث يتوته اليد من جسده وذكر هو ملابسة الشيطان يده فأين هذا من ذاك ١٢ وأما ما ذكره ابن الممام فليست أحصله أيضا لأنه لا معنى للكره إلا أنها لأجل النجاسة المحتملة فالكره أيضا من فروع النجاسات لأنها باب آخر وتفصيله : أن الماء عندنا إما طاهر أو نجس إن وقعت فيه نجاسة وليس فيه قسم ثالث أما كونه مكروها فليس إلا لأجل احتمال وقوع النجاسة كما قالوا في سور الدجاجة المخلاة وليس حاله كالصلاة فإنها إما صحيحة أو فاسدة أو مكروهة فالكره فيها قسم مستقل وليست لأجل مظنة سبب الفساد فالكره أسباب كما أنها للفساد أعنى أن الصلاة تفسد بأسبابها وكذلك تكون مكروهة بأسبابها وليس مرجع الكراهة فيها إلى أسباب الفساد فلا تقول فيها إن أسباب الفساد إن تحققت فيها بطلت وإلا صارت مكروهة بخلاف الماء فإن الحكم بالكره فيه ليس من أجل تحقق سبب مستقل لها بل مرجعها إلى سبب النجاسة فإن تحققت النجاسة فيه يحكم بنجاسته وإن تردد في وقوعها يحكم بالكره فلم يكن للكره سبب مستقل وإذن لا معنى لكرهته إلا كونه محتمل النجاسة فأنظر به الشيخ ابن الممام رحمه الله تعالى وأهله نعم لو كانت كراهة الماء لسبب مستقل ولم يكن مرجعها إلى النجاسة لكان لا يراده وجه فإن الكراهة حيث كانت لأمر مستقل لا تأثير فيها للنجاسة كما أن الصلاة تكون مكروهة بأسبابها لا من جهة احتمال أسباب الفساد ويلوح من كلام ابن رشد أن الكراهة عند المالكية قسم ثالث كما أن الكراهة في الصلاة كذلك عندنا ولا تكون ناشئة من جهة احتمال النجاسة قلت وهو كذلك عندهم . أما كونها قسما مستقلا عند الحنفية فلم يثبت عندي وحيث ظهر الجواب عن نظر الشيخ ابن الممام رحمه الله تعالى على أظهر وجه وبقي الحديث في مسائل المياه حجة لنا والله الحمد على ما ألمهم والله تعالى أعلم . والحاصل : أن الشريعة أقامت أبواب النجاسة كما أنها أقامت أبواب النظافة فأرجاع أبواب النجاسات إلى أبواب التزكية والتخلي والتجليب بينها بإقامة جرّ قهليل مما لا ينبغي فالصاق في الماء والتنفس فيه من باب النظافة قطعاً وإذا لم يذهب فيه أحد إلى الفساد لأنه لم توجد هناك نجاسة ولا احتياؤها بخلاف ما نحن

(١) وابن مندّة الأصماني طائف إلى أربعين سنة في طلب الحديث وقطع مسافة تسعة آلاف ميل ماشيا فلما انصرف كان معه أربعون قرأ من كتب الحديث - هكذا وجدت زيادة فيما ضبطه الفاضل عبد القدير .

فيه فإنه لو كان الغسل لأجل النظافة فقط ، لكان التأثم وغيره فيه سواء كما ذكره صاحب العناية في قيد الدائم في قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن أحدكم في الماء الدائم - وسيجيء - ولا دخل لنومه إلا أن يده احتملت التنجس لتطوافه على مواضع الانجاس وهو لا يدرى فكان لابد أن تنهيه الشريعة عن غمسها فهذا حجة على المالكية قطعاً وللأعذار الباردة مجال واسع (١)

## باب غسل الرجلين الخ

وترجمة المصنف رحمه الله تعالى هذه ناظرة إلى تفسير الآية ومن العجائب أن ما يجعلونه لعنهم الله تعالى حجة لمسح الأرجل هو بعينه حجة للغسل عند السلف حتى أن بعضهم توم منه نسخ المسح ولذا كان يعجبهم إسلام جرير لأنه أسلم بعد المائدة وكان يسمح على الخفين فعلم أن حكم المسح باق بعد نزول المائدة أيضاً . وفيها آية المسح بالرأس والأرجل . ثم لا يخفى عليك أن المسح بالرجلين قد ثبت عند الطحاوي بإسناد قوى ولكنه في الوضوء على الوضوء فعنده عن الزال بن سبرة بإسناد قوى قال رأيت علياً رضي الله تعالى عنه صلى الظهر ثم قعد للناس في الرحبة ثم أتى بماء فمسح بوجهه ويديه ومسح برأسه ورجليه وشرب فضله قائماً ثم قال إن ناساً يزعمون أن هذا يكره وإن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع مثل ما صنعت وهذا وضوء . لم يحدث . ولعلم أن الوضوء في الشرع على أقسام : فيها ما علمت ، ومنها للترجم كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ، ومنها ما عند الترمذي . والرواة أيضاً يراعونها ولذا تراهم يقولون توضع وضوء للصلاة فعلم منه أن في أذهانهم أقساماً للوضوء يريدون به الاحتراز عنها فلا عصة لإنكار ابن تيمية وعند الترمذي في باب ما جاء في التسمية على الطعام ص ٨ ج ٢ ففصل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ومسح بيلل كفيه وجهه وذراعيه ورأسه ، وقال : يا عكراش ، هذا الوضوء بما غيرت النار . وفي إسناده لين .

## باب المضمضة الخ وأخرجه ابن السكن في صحيحه وفيه تصريح بالفعل (٢)

(١) قلت ومنهم من جملة حجة على الشافعية أيضاً بأنه لم يفرق فيما كان الماء قلتين أو دونهما فعلم أن تأثير التجاسة في القلتين وما دونهما سواء .

(٢) ولفظه عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال شهدت علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان توضأ ثلاثاً ثلاثاً وأفردا المضمضة من الاستنشاق ثم قال هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ . قال مولانا ظهير أحسن التيموى لم أظفر بإسناده ولكنه أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى في التلخيص وعزاه إليه وقد يوب أبو داود في سننه بالفرق بين المضمضة والاستنشاق وأخرج عن طلحة عن أبيه عن جده أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يفصل بين المضمضة والاستنشاق (ص ١٩) وفي إسناده كلام أجاب عنه علاؤنا ظهير رحمه الله .

## باب غسل الأعتاب

وإنما خصصها بالذكر لأنه لا يصل إليها الماء إلا بالاعتناء ومر عليه الطحاوى وجعله ناسخاً لل مسح على الأرجل ويضفهم من كتابه مشروعية المسح في زمان ثم نسخته لأنه أخرج عن عبد الله ابن عمرو وفيه ونحن ترضاً ونمسح على أرجلنا الخ فدل على أهم كانوا يمسحون على الأرجل حيناً ما ؛ فلما نادى بلال بقوله ويل للأعتاب من النار نسخ المسح وصار فرض الرجلين هو الغسل . قلت وهو كما ترى لأن التعبير بالمسح إنما هو لحفة غسلهم وعدم اعتنائهم به كما يعلم من ألفاظه في لفظ « فأتينا إليهم وقد توشوا وأعقابهم تلوح لم يمسها ماء » وفي لفظ رأى قوماً توشوا وكأنهم تركوا من أرجلهم شيئاً . فهذا كله يدل على أن ما يقصدونه كان هو الغسل إلا أنهم كانوا يتسجلون فيه لكلا فتوتهم الصلاة . فكانهم كانوا يمسحون لأنهم كانوا يمسحون لأجل أن فرض الرجل كان عندهم هو المسح ليثبت النسخ .

## باب غسل الرجلين في التعلين

واعلم أن المسح على الجوربين لم يثبت عندى مرفوعاً وإن كان جائزاً بشرائطه فقها لأن الترمذى وإن صحح حديث المغيرة في الجوربين لكنه معلول عندى قطعاً لأن حديث المغيرة واقعة واحدة قد روى بنحو من سبعين طريقاً وليس فيها إلا أنه مسح على الخفين فن ذكر الجوربين فقد وهم قطعاً وإذا كان عبد الرحمن مهدي لا يتحدث بهذا الحديث كما نقله أبو داود وأسقطه مسلم أيضاً . وأما الترمذى فقد فطر إلى صورة إسناده فقط وكذا ذكر التعلين فيه سهو أيضاً وهو عن الطحاوى عن أبي موسى أنه مسح على جوربيه وتعليه . وحمله الطحاوى على ما إذا كان المعلن على الجوربين . قلت : وحديثه ليس يمتصل ولا بقوى وهو تأويل عامتهم في حديث المغيرة . وقد قلت : إنه معلول قطعاً .

قوله « فإني لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يمس الخ » ومس الركن اليماني حائز عندنا أيضاً . قوله « ويتوضأ فيها » وعند أبي داود ص ١٦ عن ابن عباس رضى الله عنهما فأخذ حفة من ماء فغضب بها على رجله وفيها التعل فقتل بها ثم الأخرى مثل ذلك وقد مر في البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه أخذ غرفة من ماء فرش بها ولعله أيضاً عند التعل والحافظ ابن القيم رحمه الله تعالى جملة صورة مستقلة وقال : إن الرش كاف في التعلين كالمسح في الخفين . قلت : وهو احتمال لم يذهب إليه ذاهب .

قوله « وأما الصفرة » واعلم أن ابن عمر رضي الله عنه كان يستعمل الصفرة (١) ثم كان يرفعه إلى النبي ﷺ مع أنه قد ثبت فيه الوعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم . قلت : وردت فيه ألفاظ عديدة من صبغ الأشعار والثياب ثم الصبغ بالزعفران وغيره لا يدري أن أى هذه الأجزاء رفعه ولعله تطرق فيه اجتناؤه نعم يجوز التصغير علاجاً ولم يبين لي بعد في هذا الباب شيء صاف كاف ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً .

قوله « حتى ينبعث الخ » يعني به أن النبي ﷺ كان يهل حين يركب راحلته وإنى لا أركب حتى يظل يوم التروية فلاجل هذا لأهل إلا في هذا اليوم ولا أهل عند رؤية الهلال كأهل مكة وهذا أيضاً اجتناؤه رضي الله تعالى عنه . قلت : إنه صلى الله عليه وسلم كان يهل إذا شرع في أفعال الحج وإنما كان يهل عند الانبعاث لأنه كان يقدم من المدينة . وكان انبعاثه عند سفره ، بخلاف ابن عمر رضي الله عنه فإنه كان مقيماً بمكة من قبل فلا عليه أن يهل ثم يركب يوم التروية . ولعله لم يرغب في تقديم الإهلال اجتناؤه منه وإلا فالفرق موجود والأولى هو التقديم .

### باب التيامن في الوضوء

وفي شرح الوقاية : أن التيامن كان من عاداته صلى الله عليه وسلم ثم إذا داوم عليه جاء الاستحباب . ثم التيامن ليس في أحد من أقوام الدنيا غير الإسلام حتى أن كتابتهم أيضاً من جانب الأيسر . وفي المشكاة « أن الله تعالى خير آدم فاختار اليمين وكلنا يدي الرحمن يمين » فهذا اختيار آدم جرى في ذريته كالسلام ورد الملائكة عليه صارسته له ولذريته . وأجداً شياء استحباها المقربون فوقمت بمكان من القبول ثم سنت في الشرائع .

### باب التماس الوضوء

يعنى أنه لا يجب قبل الوقت  
قوله « ولم يحدوا » وكان في المدينة خارجاً منها  
قوله « من عند آخرهم » مختصر ، من أولهم إلى آخرهم ، واختلف في تعداد الرجال فيه وحله الحافظ رحمه الله تعالى على تعدد الواقعة

(١) قلت إن نكير ابن جرير يدل على أن التصغير لم يكن مبهوداً بين الصحابة كما في هذا الحديث أنه قال لابن عمر رضي الله عنه رأيتك تصنع أربعاً لم أر أحداً من أصحابك يصنعها وعد منها التصغير .

## باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان

قلت : إن المصنف رحمه الله تعالى ذكر فيها مسألة الانجاس والاسار دون مسألة المياه كما اختاره الحافظ رحمه الله فهذه ترجمة تتعلق بالاشياء التي قد يتفق أن تقع في الماء ، ثم تفسد الماء أو لا تفسده . وإنما جاء ذكر الماء تبعاً لكونه محل الوقوع ، أما مسألة المياه أصالة فسيجيء ذكره في ص ٣٧ وذكر هذه الاشياء هناك تبعاً لكونها واقعة فيه . وهذا شبيه بما في قهنا من ذكر بعض الانجاس في فصل المياه مع كون باب الانجاس مستقلاً عنهم أيضاً فلهذه الاشياء تعلق بالماء لكونها واقعة فيه وكون الماء محلاً لوقوعها . ولهذا قد ينجر ذكرها إلى المياه وقد ينجر ذكر المياه إليها ويبقى الفرق بالأصالة والتبعية فالأصل في باب الانجاس ذكرها فقط وذكر الماء لكونه قد يتفق أن تقع فيه وإن أمكن وقوعها في غيره أيضاً كالطعام واللبن والدهن وغيرها . وكذلك الأصل في باب الماء ذكر مسأله خاصة لا ذكر الانجاس وإنما تذكر استطراداً لكونها واقعة فيه . والحاصل : أن المصنف رحمه الله تعالى ذكر في ترجمته مسألة الاشعار أولاً سواء وقعت في الماء أو الطعام لا مسألة المياه .

واعلم أن في الحديث باباً لا يوجد في الفقه إلا قليلاً وهو أن الشارع إذ يحكم على شيء بالنجاسة لا يجب المعاملة معه والملازمة به ويأمر بالاجتناب والتحرز عنه ، قال تعالى « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام » وقال « إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » وقال « فاجتنبوا الرجس من الاوثان » فإذا حكم على شيء بكونه نجساً أمر بالتحرز عنه ونهى عن قربانه فعلم أن الاجتناب والتحرز من لوازم النجس والرجس . ورأيت عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما غسل اليدين بعد المصافحة بالمشرك فكأنه فهم معنى النجس ، وأنه لا ينبغي أن يقرب منه ولهذا غسل يديه مع كون يدي المشرك يابساً ومقتضاه ألا يطلق النجس على الثياب والمياه . ثم اطلعت على كلام الحافظ محمد بن إبراهيم الوزير وفيه : أن إطلاق النجس على المؤمن لا يجوز للاحقية ولا مجازاً وحينئذ ظهر شرح لطيف لقوله ﷺ « إن المؤمن لا ينجس » وشرح آخر لقوله « إن الماء طهور لا ينجسه شيء » فإن مياه الآبار لا ينجس بحيث لا تبقى معها معاملة ويكون الحجب عنها ضرورياً في نظر الشارع بل يستعمل بعد نزع البئر فهذا عرف قرآني في النجس فلا حظه بخلاف الفقهاء فإنهم يحكمون على

شيء بالنجاسة ثم يكتبون مسائل تنبئ على بقاء المعاملة معها كما قالوا : إن الكلب إذا مر في المسجد يابساً لا يتنجس به المسجد . وإن المصلي إن حمل جرو كلب في كفه ولم يكن عليه نجاسة تصح صلاته فباب الانجاس لا يظهر أثرها في الفقه إلا عند وقوعها في الماء أو المائع . أما قطع المعاملة عنها والملازمة بها فهذا باب مفقود في الفقه وإن ظهر في بعض الجزئيات كما في الكبيرى : أنه يكره لبس الثوب النجس خارج الصلاة أيضاً فهذا يشير إلى قطع المعاملة عنه مادام نجسا ونحوه نسب إلينا الشوكاني أيضاً ولذا أقول إن أمر التوضأ بخروج المذي وأمثاله محمول على الفور لا عند القيام إلى الصلاة فإن المطلوب عند الشرع كون المؤمن على طهارة وعدم تعلقه بالنجاسات ولم يذكره من علمائنا إلا ما يستفاد من الجزئية التي ذكرتها عن (الكبرى) .

قوله « وكان عطاء الخ » واختار البخارى في الأشعار مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى كما قال ابن بطال وأيده بأثر عطاء لأنه لما وسع فيه باتخاذ الخيوط والحبال لزم أن يقول بطهارته جزماً فلو سقطت في الماء لا تنفسه إلا أن أباه حنيفة رحمه الله تعالى لم يجوز الاتفاف بأجزاء الإنسان كرامة له وتحزراً عن الامتنان . وفي رواية عند الشافعى أنها نجسة فأشكل عليهم أشعاره عليه السلام لأنه ذهب جماعة إلى طهارة فضلاته صلى الله عليه وسلم ونسب إلى إمامنا أيضاً إلا أنى لم أجده فاستثنوها وأراد الحفاظ رحمه الله تعالى لإخمال هذه الرواية لأنها صعب عليه جداً وصدع بها الشيخ العيني رحمه الله تعالى .

قوله « سور الكلب الخ » هذا هو الجزء الثانى من ترجمته وفيه مسألة الأسار وتعلق بها مسألة المرور فذكرها استطراداً . وسور الكلب طاهر عند مالك رحمه الله تعالى (١) وفى (المدونة) أنه سئل عن وجه الحديث المرفوع فقال لا أدري ولعله عده من سواكن البيوت كالمهرة فصار من الطوافين فسقطت نجاسته عنده . ثم جاء فضلاء المالكية وقالوا : إن الفصل منه لأجل صفاء الباطن فإنه أطلق عليه لفظ الشيطان فى الحديث فهو من باب التزكية والتحلية دون النجاسة . قلت فارتفع باب الأسار عند مالك رحمه الله تعالى حتى أن سور التحذير أيضاً غير مؤثر فى الماء عنده فإن الكلاب والسباع كلها يردون علينا وزد عليهم فلا أثر للأسارهم فى التنجيس عنده . واختار

(١) قلت : قال الخطايب : وذهب مالك والأوزاعى إلى أنه إذا لم يجد ماء غيره توضأ به وكان سقيان الثورى يقول يتوضأ به إذا لم يجد ماء غيره ثم يقيم بعده ١٠ ص ٢٧٠ ج ١ قلت وإذن صار كالتيث عند إمامنا رحمه الله تعالى .

الشافعي رحمه الله تعالى نجاسة سؤر الكلب والخنزير خاصة ولم ير بسؤر السباع بأساً . ثم شرط التسبيح في سؤر الكلب وهو مذهب أحد رحمه الله تعالى فيه وفي سائر النجاسات ، حتى رأيت في كلام بعضهم التسبيح في الاستنجاء أيضاً . والواجب فيه عندنا هو التلثيت كما في البول والغائط فإن سؤر الكلب ليس بأغظ منهما نعم التسبيح مستحب كما في (الزيلي) شرح الكنز وصرح (الوبري) باستحباب التسبيح عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما في (التحرير) وإنما اعتنيت بهذا النقل لأنه ليست في الكتب رواية عن أبي حنيفة فيمكن أن يكون استحبابه من باب الخروج عن الخلاف بخلاف ما في التحرير فإنه صريح في كونه رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فصار التسبيح مستحباً على المذهب لأعلى طريق الخروج عن الخلاف فإنه باب آخر يجري فيما لا يكون فيه رواية عن الإمام أيضاً . ثم إن راوى الحديث أبو هريرة أقر بالثلاث أيضاً كما عند (الطحاوي) وصححه ابن دقيق العيد وما أخرج عنه الحافظ رحمه الله تعالى من فتوى التسبيح فإنه لا يضرننا بل يؤكد الاستحباب ثم فتوى الثلاث رفضه (الكرايسي) كما في (الكامل) وهو حسين ابن علي الكرايسي من معاصري أحد رحمه الله تعالى من كبار العلماء . وإنما حل ذكره لما جرى بينه وبين أحد رحمه الله تعالى من الخلاف . ومنه تعلم البخاري وداود الظاهري مسألة « لفظي بالقرآن مخلوق » ولم أطلع عليه بمخرج فيه فإن كانت هذه المسألة هي سبب الجرح فيه . فالبخاري أيضاً يصير مجروحاً . ومع هذا أتردد في رفضه ولعله وهم منه ثم فتوى التلثيت وإن لم تكن مرفوعة لكن أخرج الطحاوي في باب سؤر الحرة إسناداً أن كل حديث أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ ، وإنما كان يفعل ذلك لأن أبا هريرة لم يكن يحدّثهم إلا عن النبي ﷺ فدل على أن فتواه وإن كانت موقوفة لكنها في حكم المرفوع قلت الكلبي محل تردد عندي ، نعم كل ما رواه ابن سيرين عنه فهو مرفوع قطعاً ثم لأعجبك أن تحمل التسبيح على زمان كان فيه التشديد (١) في أمر الكلاب ثم خفف فيه فلعل أمر التسبيح كان عند أمره بقتل الكلاب وإفنا خفف في الكلاب وأباح لهم الاصطياد بها خفف

(١) قلت إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أمر بقتلها حين لم يلقه جبرئيل بعد مواعدة منه فعند مسلم فأصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ فأمر بقتل الكلاب الخ كذا في المشكاة من باب التصاور وعند أبي داود الدارمي لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها كلها فاقتلوا منها كل أسود جهم - كذا في المشكاة من باب ذكر الكلب قلت : ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم إن الكلب الأسود يقطع الصلاة كذا في أحاديث السيرة .



في أمر التطهير أيضا وظفيره النهي (١) عن استعمال الآواني المضمومة بالخر. ثم قال إن الآواني لا تحرم شيئا ولا تحمله فاستعملوا كلها غير أنه لا تشربوا مسكرا وألزم الطحاوي أنكم لو علمتم بالتسبيح لأجل حديث أبي هريرة فليكن أن تقولوا بالثامنة لحديث عبد الله بن مغفل فيه وعفروه الثامنة بالتراب. قلت: وهو رواية عن أحمد رحمه الله تعالى أيضا إلا أن النووي حمله على أن المراد منه اغسلوه سبعا واحدة منهن بالتراب مع الماء فكان التراب قائما مقام غسله فسميت ثامنة لهذا وقد تصدى بعضهم إلى إثبات الاضطراب فيه في رواية «أولاهن بالتراب» وفي رواية «أخراهن» وفي أخرى «أحداهن». قلت: بل ينبغي أن تجوز الصور كلها ولا اضطراب ولا حاجة إلى إقامة الترجيح كما قال بعضهم: إن الراجح أولاهن. ثم الوجه في الأمر بالثامنة عندي أن التراب لما كان له دخل في التطهير عده الراوي غسلا مستقلا فهو داخل في السبع، ودليله أنه أمره في عين تلك الرواية بالتسبيح ثم قال وعفروه الثامنة ولو أراد الفصل ثمان مرات لقال فاغسلوه ثمان مرات، وعفروه الثامنة الخ ولكنه أمر أولا بالتسبيح فذكر العدد المطلوب ثم فكك الراوي منها واحدة وعدها ثامنة في التعبير فقط. قال الحافظ ابن تيمية إن الكلب يكثر من فيه اللعاب فيعلب على الماء ولا يتميز منه لكونها مائعا أيضا وأنت تعلم أنه تغيره المناط لأنه كان في الأصل التغير وعدمه. ثم لا أدري ماذا أراد به ١٩ فإن أراد أن الماء كان في الأصل طاهرا إلا أنه تنجس لأجل عدم تخليص اللعاب منه وهو نجس فهذا مجرد اعتبار لأنهم لا ينعنون بحكم التنجيس على شيء إلا اختلاط النجاسة به ولا معنى لكون الشيء نجسا غيره وهل يتنجس الطاهر إلا باختلاط النجاسة فأى اعتبار هذا وقد يتمل بأن لعابه لزج فلا يستحيل بالسرعة. قلت: وخرج منه مناط آخر غير ما ذكره أولا وهو الاستحالة وعدمها فالحافظ رحمه الله تعالى مع جلالة قدره اضطرب كلامه في المناط ولا أعلن بالشريعة أن تنوط أحكام النجاسة والطهارة فيها على الاستحالة وغيرها مما لا يدري إلا بمدا الممارسة الطويلة ولشرحا موضع آخر.

قوله: «ومعها الخ» وفي الكلب. روايتان عن أبي حنيفة في رواية أنه نجس العين وهو ما يكون نجسا بجميع أجزائه ولا يستثنى منه شيء وفي المشهورة أنه نجس اللحم فإن صلى حاملا إياه في كفه صحت صلاته إذا لم ير عليه أثر نجاسة قيل إنما كانت الكلاب تقبل وتدبر لأنه لم يكن للسجدة ذاك باب. قلت: ويمكن ذلك مع وجود الأبواب أيضا كما هو مشاهد في زماننا. وعند أبي داود قبول أيضا وحينئذ أشكل.

(١) قد أخرج الترمذي في الأثرية ص ٩ ج ٢ عن سليمان بن ربيعة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن كنت نهيتم عن الظروف وإن ظرما لا يحل شيئا ولا يمر به وكل مسكر حرام - هذا الحديث حسن صحيح.

قوله : « فلم يكونوا يمشون شيئا من ذلك » على الشافعية رحمهم الله تعالى وهذا لا يرد على الحنفية فإهم قائلون بطهارة الأرض باليبس . وأبعد الخطأ في تأويله بأنها كانت تبزل خارج المسجد ثم تمر في المسجد . قلت : ما أظرف وأعقل هذه الكلاب ! فإلا قال : إنها كانت تستنحي أيضا . ثم تجيء في المسجد ! واعلم أن ترك البول في أرض المسجد حتى اليبس مستنكر عندنا أيضا فلم أرد به شرح الحديث من أن طهارة أرض المسجد عندهم كانت على هذا الطريق بل أردت التعريض فقط ليفهم الخصوم أن الحنفية رحمهم الله تعالى أيضا لهم مسكة في الباب . والوجه عندي أن غرض الراوى منه بيان عدم عليهم الخصوصى بمواضع أبو الهما مع حصول العلم الكلى وجنسه عندهم فإنها إذا كانت تقبل وتدبر فأمكن أن تبزل أيضا فيقول : إنه لم يحدث من هذا الجنس في تطهير المسجد أمر جديد بل عدت طاهرة كما كانت قبل ذلك والحكم بالنجاسة لا يمكن عندنا إلا بمشاهدة جزئية أو أخبار صحيح وأما الظنون فلا تغنى عن الحق شيئا وبمثله يقول في حديث الثقلين وبئر بضاعة أيضا . فإنه ليس هناك إلا علم كلى في مرتبة الجنس دون العلم الجزئى فاعلمه . ثم استدلل الشافعية على أن الأرض لا تطهر إلا بالنسل بحديث بول الأعرابي في المسجد وإهراق الدلو عليه كما أخرجه أبو داود . قلت : وهذا أيضا سبيل آخر لتطهيرها عندنا وفيه نفع أيضا وهو إزالة الرائحة الكريهة والتطهير على الفور مع ورود التصريح بحجر هذا الموضع أيضا كما هو عند أبي داود فكأنه اكتفى بإسالة الدلو في الحالة الرائحة لطهر سطحها وأمر بعده بحجرها تطهيراً لباطنها وكيف ما كان مسألة طهارة الأرض باليبس مستقيمة على كل حال .

قوله قال الزهرى النخ قال الحافظ رحمه الله تعالى : إن البخارى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى وقال العيني رحمه الله تعالى انه اختار مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهو الأوجه عندي فإنه لم يفصح في ترجمته بما يدل على طهارة سور الكلاب ولا أخرج حديثا يكون دليلا على ذلك بل أخرج حديث الغسل سبعا الذى يدل على كونه من أغلظ النجاسات . وأما أثر الزهرى فلا دلالة فيه على طهارته عنده بل روى عنه في مصنف عبد الرزاق الأمر بإزالة سورها . أما ما أخرجه البخارى فهو نظير مسألتنا أن المصلى إذا لم يجد إلا ثوبا مجسأ هل يصلى عريانا أو في ذلك الثوب فكأنها لا تدل على عدم نجاسة هذا الثوب عندنا ، كذلك قول الزهرى فيمن لم يكن عنده غير هذا السور لا يكون دليلا على طهارته وهو ظاهر . وأما أثر سفيان فأيضاً كذلك ونظيرها ما عن محمد رحمه الله تعالى في التذية أنه يتوضأ منه ويقيم بل تردده يشمر بخلافه . والحاصل أنه ليس في ترجمته شيء صريح يدل على طهارة سورها عنده فلا ينبغي لنا أن نوزو إليه هذه المسألة

## باب إذا شرب الخ

وإنما تردد نظر الشارحين في محتاره لأنه أخرج المادة للطرفين تحت باب واحد فالأول يدل على النجاسة . والثاني يمكن أن يستدل منه على طهارته وإن كان ضعيفا . قلت ولا حجة في قصة الاسرائيلي على الطهارة أما أولا فلا أنه لم يذكر أنه سقاء من خفه أو خضر حفرة ثم سقاه منه وكذلك ليس فيه أنه غسل الخف أولا وسكوته هذا ليس سكوتا في معرض البيان لأنه يصدد ذكر القصة فقط لبيان المسألة والرواة إذا سردوا قصة لا يقصدون إلا ذكرها على ما كانت في الخارج ولا يتعرضون إلى تخارج المسائل ولا يراعونها في عباراتهم ثم يحجى علماء المذاهب ويأخذون المسائل من تعبيراتهم وهذا طريق ضعيف جداً فاحفظه فإنه ينبجك عن كثير من المضائق وستمر عليك نظائره في هذا الكتاب .

قوله وقال أحمد بن شبيب الخ وفيه لفظه شكل وهو (تبول) كما مر قلت : ولعل البخاري تركه عمداً وقد ثبت عندى : أنه من عادة البخاري حذف الجملة المشككة أو اللفظ المشكل ولا قلق فيه فإنه يعلم من موضعه . والحاصل أن الشريعة لا تحكم بالنجاسة إلا بالمشاهدة الجزئية أو الإخبار فإذا لم يكن هناك إخبار ولا مشاهدة جزئية فإنه لا تحكم بالنجاسة بمجرد تطرق الأوهام وتوسوس الصدور . واعلم أن الشريعة لم تهدر الاحتمالات بالكلية وكذا لم تعتبرها بالكلية والذي تبين لى أن تقسم على الأحوال فيعتبر مرة ويهدر أخرى وإن كانت عامة عبارات فقهاثنا تذهب إلى التعميم فإنه قالوا : إن ما يحمل إلينا من دار الحرب فإنه طاهر مطلقا (١) وعندى أن مغلوبات الهندوسيين كلها مكروهة لثلبة الفطن بنجاستها كما قالوا في سؤر الدجاجة المخلاة .

قوله : « إذا أرسلت » الخ وانفقوا على أنه إن قتل خنفاً لا يكون حلالا بل يكون ميتة فلا بد من الجرح وشرط بعضهم الإدماء أيضا .

قوله : « وإنما أمسك » الخ وفيه إشارة إلى أن الكلب بعد فثاته فرضاه مولاه يصير آله له ولا يبق له حكمه بل يصير كالمدية . قلت : فإظنك بالعبد الذى إتصب لمعاداة مولاه فى اتباع هواه فثله

(١) قلت : وأخرج الترمذى عن أن ثلبة الحنفى يقول آتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله إنا بأرض قوم أهل كتاب نأكل فى آيتهم قال إن وجدتم غير آيتهم فلا تأكلوا فيها فإن لم تجدوا فاغسلوها وكلا فيها اه هذا حديث حسن صحيح ص ١٨٩ ج ٢ وبما رضى ما عنده عن هلب قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن طعام النصارى فقال لا يتخلجن فى صدرك طعام صارت فيه النصرانية اه هذا حديث حسن .

كمثل الكلب أو أسوأ منه فالكلب بعد طاعة مالك صار في حكم المالك ، والمالك بمعية مولاه صار أسوأ من الكلب . ووجه الاستدلال منه على طهارته : أنه لم يأمره بغسل لعابه ولو كان نجسا لأمر به فدل على أنه طاهر . قلت : التمسك بالمبهمات بعد ورود الأحاديث المصرحة في الباب بعيد جداً على أنه استدلال بالمسكوت وهو في غاية الضعف ، فإنه كما لم يأمر بغسل لعابه لم يأمر بغسل الدم الذي خرج من جرحه ولا أمر بإخراج النجاسات التي في بطنه فمن ذهب إلى طهارته ؟ وإنما لم يتعرض إلى التمسك لأنه معروف في الصيد فاستغنى عن ذكره . وعحصل الكلام : أنه لا يظن بمثل المصنف رحمه الله تعالى أن يكون ذهب إلى طهارته مع ورود القطعيات الدالة على النجاسة في الباب وغايته أن يكون فوض الأمر إلى الناظر ولذا أخرج الأحاديث للطرفين وهذا أيضاً من دأبه فإنه إذ يرى قوة في الجانبين يذكر الحديث للطرفين ولا يجوز بأحد الجانبين والله تعالى أعلم .

## باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين الخ

شرع في التواضع ووافق فيها أبا حنيفة رحمه الله تعالى في مس الذكر والمرأة ولم يربهما وضوءاً . ووافق الشافعي رحمه الله تعالى في الخارج من غير السيلين فلم يره ناقضاً . ثم أخرج آثاراً عديدة ولا علينا أن لا نلتفت إلى جوابها لأن جواب الآثار أن يؤتى بآثار أخرى يعارضها ولكنها نجيب بخصوصها إن شاء الله تعالى فلتكلم أولاً على آية الوضوء يسيراً ثم نلجأ إلى جواب الآثار فاعلم أنه يشكل على تكرار الآية الواحدة كآية الوضوء في المائدة والنساء فإنه لا فرق بينهما إلا بلفظ ، منه في المائدة ولا أجد التكرار مثله في باب الأحكام نعم قد يوجد في القصص لمقاصد ومعاني ذكرها المفسرون مع أنه راعى فيها التفنن أيضاً . والذي تحصل لي في دفعه : أن آية المائدة إنما نزلت لتعلم الوضوء عند القيام إلى الصلاة كما مر أن المطلوب في شريعتنا هو الوضوء لكل صلاة وإن كان فرضاً بعد الحدث ولتيمم عند فقد الماء . وآية النساء نزلت لتعلم التيمم من الجنابة عند فقد الماء ثم لما كان التيمم من الحدث الأصفر والأكبر سواء جاء الاشتراك في بعض الأشياء وإلا فالآية الأولى سبقت لبيان حكم الحدث الأصفر والثانية لبيان الحدث الأكبر وانجر في ذيلها ذكر بعض أشياء تبعاً وحيث لم يبق في التكرار قلق وسيأتي بعض الكلام في باب التيمم . ثم اعلم أن الآية عند الشافعي رحمه الله تعالى أقامت أصليين في التواضع : الأول الخارج من السيلين ، وهو المشار إليه بقوله : : أوجأ أحد منكم من العائط فتقع مناطه وقال إنه الخروج من السيلين . والثاني مس المرأة والحق به مس الذكر أيضاً لكونهما من باب الشهوة . وعند

الخفية المراد من الملامسة هو الجماع كما ذهب إليه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعلى رضي الله تعالى عنه وغيرهما ، واختاره البخاري وصرح به في التفسير ، ولذا لم يوجب من مس المرأة والذكر وضوءاً . فالأصل عندنا واحد فإننا نقسنا المناط في قوله « أو جاء أحد منكم من الغائط ، فوجدنا المعنى المؤثر فيه خروج النجاسة ولم نجد للسيلين أو غيرهما تأثيراً وإذا علمنا أنه المؤثر في زوال الطهارة أدركنا الحكم عليه ، وقلنا إن الخارج النجس ناقض مطلقاً وبالجملة حمل الشافعي رحمه الله تعالى الملامسة على مس المرأة فكان المس عنده ناقضاً بالنص والحق بمس الذكر من الحدث . ونحن جعلنا الخارج من السيلين ناقضاً بالنص والحقنا به الخارج من غير السيلين بالحدث غير أن الثاني أخف عندى بالنسبة إلى النوع الأول وإن لم يصرح به فقهاؤنا وذلك لما ثبت عندى اختلاف المراتب تحت شئ واحد وستقرره عن قريب ومذهب الخفية قوى إن شاء الله تعالى . دراية ورواية . ويشهد له ما أخرج الترمذي من حديث نقض الوضوء من التيمم وسكت عليه ومحمه ابن مندة الأصماني وأوله الشافعي رحمه الله تعالى وقال : إن المراد من الوضوء غسل القدم وهو كما ترى . ثم قال الترمذي وقد رأى غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم من التابعين الوضوء من التيمم والرافع ، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق وقال بعض أهل العلم ليس في التيمم والرافع وضوء وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله تعالى انتهى . وقال الخطابي في معالم السنن قال أكثر الفقهاء سيلان الدم من غير السيلين ينقض الوضوء وهذا أحوط المذهبين وبه أقول اهـ ( ص ٧٠ ج ١ ) فلم أن مذهب الخفية هو ما اختاره أكثر أصحابه صلى الله عليه وسلم ولا حاجة لنا بعد ذلك إلى تحميم استدلال . واكتنا قول : إن لنا ما أخرجه الحافظ الزيلعي من ( كامل بن عدى ) الوضوء من كل دم سائل إلا أن في النسخة سهواً من الكاتب فكتب ( محمد بن سليمان ) وهو غير معروف وبعد التصحيح هو ( عمر بن سليمان ) وقد حررته في محله وفيه أحمد بن الفرج وقد أخرج عنه أبو عوانة في صحيحه فصار الحديث قوياً . وكذلك حديث آخر في البناء رواه ابن ماجه والدارقطني « من أصابه في أورعاف أو مذى فلينصرف وليتوضأ ثم لين على صلاته الخ » والأصح عندى أنه مرسل وإن تعقب عليه المارديني ومال إلى رفعه وفي التخريج للزيلعي أنه صحيح ولعله سهو من الكاتب لأن نسخته مملوءة من الأغلط فكان في الأصل غير صحيح فخرقه لأن الأصح هو الإرسال والمرسل حجة عند الأكثر سيما إذا التحق به فتاوى الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما في الزرقاني وظهر به العمل .

ثم الأظهر عندى : أن يراد من الملامسة المباشرة الفاحشة فيدخل فيها الجماع بل لفظ الملامسة

أصدق على الجماع والمباشرة بما قالوه . وحيث صارت الملامسة أيضاً أصلاً مستقلاً كالحروج من السيلين فإن الفسل بالجماع لا ينوط بالانزال فلا يقال إن الجماع ليس أصلاً مستقلاً بل هو داخل تحت الخارج من السيلين وعلى هذا التقرير لا يرد ما أورده الشيخ ابن الهمام على مذهب الشيخين أنهما قالوا إن المباشرة الفاحشة ناقضة مطلقاً سواء خرج منه شيء أو لا وعلوه أن المباشرة الفاحشة لما لم تغل عن خروج شيء في غالب الأحوال أقيم غلبة الظن فيها مقام خروجه ، فقال الشيخ رحمه الله تعالى إن هذا الاعتبار إنما يناسب فيما لا يمكن إليه النظر بالحس وههنا أمكن تحقيقه ، بالمشاهدة فينبغي أن يدار الحكم على حقيقة الخروج كما ذهب إليه محمد رحمه الله تعالى . قلت : والراجح عندى مذهب الشيخين لأن نقض الوضوء من المباشرة الفاحشة ليس لما فعموه فإنه يرجع حينئذ إلى الأصل الأول بل هي داخله عندى تحت الأصل الثانى فى من جزئيات الملامسة . ثم اعلم أنى أردت من الملامسة الجماع والمباشرة الفاحشة كليهما على طريق إطلاق الشيء وإرادة بعض مصادقاته وبعض براتبه فالجماع من أعلى مراتبه والمباشرة من أدناه وأخذ جميع المراتب غير لازم ليقال : إنه يلزم عليه كون مس المرأة أيضاً ناقضاً لأن الشافعية أيضاً لم يأخذوا بجميع مراتبها وقيدوها بإطمن الكف وبكونها بدون حائل وهذا باب غفل عنه الناس ، فإن الشريعة ترد بشيء . وتبقى مراتبها تحت مراحل الاجتهاد لا ترى إلى قوله تعالى (فاعتزلوا النساء في المحيض) وقوله (ولا تقربوهن حتى يظفرن) فمن أخذه بجميع مراتبه ومن ذهب إلى وجوب الاعتزال وحرمة القربان مطلقاً ولكنهم أقاموا فيه المراتب ، فقال قائل : إن المراد منه أدنى مرتبة الاعتزال وهو الاعتزال عن موضع الطمث . وقال آخر : بل هو فوقه فأراد من السرة إلى الركبة وللنفلة عن هذا اضطروا إلى التأويلات في كثير من المواضع ، كقوله «المؤمن لا ينجس» «وإن الماء الطهور لا ينجسه شيء» ولو تركوا المراتب على الاجتهاد لما احتاجوا إليه فسلب النجاسة عنه في مرتبة دون مرتبة (وهو معنى قول الطحاوى) أى كما زعم أى ليست بحاسته بهذه المثابة وهذه المرتبة وهكذا أقول في مسألة الاستدبار والاستقبال تكلموا عليه من الجانبيين وأطالوا الكلام ، وحقيقة الأمر أن الشريعة لم ترد فيها بمراتب النهى فالمطلوب أن لا يتوجه الإنسان إلى القبلة عند الغائط بما أن أى مرتبة من التوقى مطلوب فلم يتعرض إليه الشارع وتركه تحت الاجتهاد وهكذا لا ترد الشريعة إلا بالأمر والنهى ولا تخرج إلى مراتبه أصلاً بل يفوضه تحت الاجتهاد فيجىء أحد من الأئمة ويقول : إنه واجب ويقول آخر : إنه مستحب وكذا يقول هذا إنه حرام ويقول هذا إنه ليس بحرام . ووجه الاختلاف ما بينناك عليه فإذا لم ترد مراتب الشيء مصرحة من جهة الشرع لا بد لهم أن يختلفوا فيه . ومن هنا علم ضرورة الاجتهاد فإنه لو لاه لما علمنا مراتب الشيء . ولا أدركنا غرض الشارع فإن الشارع إذا تركه ولم يرجع إليها فإذن ليس من بيننا إلا المجتهد .

ولملك مادريت يقفه بهذا القدر من البيان وتحتاج إلى مزيد التبيان واعلم أن هناك وظيفتان الأولى : وظيفة الواعظ والمذكر فإنه يعرض على العمل ويرغب إليه فيختار من التعبيرات ما يكون أدعى لها ولا يلتصق إلى تحقيق المسألة واستيفاء شرائطها وموانعها بل يرسل الكلام فيمد ويوسع ويرغب ويرهب مطلقاً ويأمر وينهى ولا يلتفت إلى مزيد التفاصيل والثانية : وظيفة المعلم والفقهاء وهو يريد تلقين العلم وبيان المسألة إما لعمل بها فيموزع عن نظره فيحقق البيان ويدقق الكلام ويستوفي الشروط ويختار من التعبيرات ما لا يكون وهماً بخلاف المقصود بل يكون أدل عليه وأقرب إليه فلا يرسل الكلام بل يذكره بشرائطه ويمد ويوسع ويرغب ويرهب بشرائطه فهاتان وظيفتان ومنصب الشارع منصب المذكر قال الله تعالى : « إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » وليس له منصب المعلم فقط فهو مذكر ومعلم معا فوجب أن يعبر بما هو أدعى للعمل وأبعد عما يوجب الكسل وهذا هو التعليم القطري فإن أكثر تعليماته صلى الله عليه وسلم مستفاد من عمله فما أمر به الناس عمل به أولاً ثم تعلم منه الناس ولذا لم يحتاجوا إلى التعليم والتعلم ولو كان طريقه كما في زماننا لما شاع الدين إلى الأبد ولكنه علم الناس بعمله ثم إذا قال لهم أمراً اختار فيه الطريق القطري أيضاً وهو الأمر بالطلب والنهي عن المكروه ولم يحدث عن مراتبه قال الله تعالى : « وما تأتكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » فهذا هو السبيل الأقوم . أما البحث عن المراتب فهو طريق مستحدث سلكه العلماء لفساد الزمان وأما الصحابة رضي الله عنهم فأنهم إذا أمروا بشئ أخذوه بجميع مراتبه وإذا نهوا عنه تركوه بالكلية فلم تكن لهم حاجة إلى البحث ولو كان الشارع تعرض إلى المراتب لفاته منصب المذكر ولا نعدم العمل فإنه إذا جاء البحث والجهد لبطل العمل مثلاً لو قال تعالى فاعتزلوا النساء عن موضع الطمث ولا تقر به فقط واستمعوا بسائر الأعضاء لربما وقع الناس في الحرام لأن من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه وإما أخذ الاعتزال في التعبير لكون أسهل لهم في العمل ولا يقعوا في المعصية وكذلك إذا أحب أمراً أمر به مطلقاً ليأتمر به الناس بجميع مراتبه ويقع في حيز مرضاة الله تعالى مثلاً قال من ترك الصلاة فقد كفر ولم يقل فعل فعل الكفر أو مستحلاً أو قارب الكفر مع أنه كان أسهل في بادي النظر لأنه لو قال كذلك لفات غرضه من التشديد ولا نعدم العمل ولذا كان السلف يكرهون تأويله . فالخلاص أنه إذا أمرنا بشئ فكأنه يريد العمل به بأقصى ما يمكن بحيث لا يتبقى مرتبة من مراتبه متروكة وكذلك في جانب الهوى ولذا كان يقول عند البيعة ، فيما استطعتم فبذل الجهد والاستطاعة لا يكون إلا إذا أجل الكلام وإذا فصل يحدث التهاون كما هو مشاهد في عمل العوام وعامة العلماء الذين ما لهم وجهة عند الله وقبول في جنباهم الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله .

فإن كنت حينئذ تستطيع أن تقبل ما ألقينا عليك من هذا التحقيق فاعلم أن القرآن أحد الملازمة في العنوان وهي تتناول مس المرأة أيضا

لكنه لما كان في أدنى مرتبة منه حكما باستحباب الوضوء منه ولم نقل بالوجوب بخلاف المباشرة الفاحشة فإنها أشد قلنا بإيجاب الوضوء منها وبخلاف الجماع فإنه أشد من السكك قلنا بإيجاب الغسل . والحاصل : أن إرادة المس باليد في مرتبة تناول اللفظ وإرادة المباشرة في مرتبة الغرض يعني أن اللفظ وإن كان يتناول المس باليد أيضا إلا أن الغرض منه هو الجماع والمباشرة التي هي عبارة من تماس الفرجين ولما لم يكن المس باليد مرادا وإن كان من متناولات اللفظ حكما بكونه ناقضا في أدنى مرتبة وأوجبنا الوضوء منه على خواص الأمة ومثله قلنا في لحوم الإبل ومامست النار وعلى هذا فقد علمنا بالآية بجميع مراتبها نعم فرقنا في حكمها بالشدة والضعف ويمكن أن يدخل في جزئيات المباشرة ما كان عليه العمل في ابتداء الإسلام أعنى الماء من الماء

ثم اعلم : أن الشريعة قد تدل على هذه المراتب بصنيعها ولا تنصص عنها ولكنها تفهمها بعرض الكلام وأطرافه ومن جهة القرائن فتنبى عن شيء ثم قد ترد بفعله تارة فيحدث التعارض في بادية النظر . والوجه أنه يريد أن لا يرتكبه الناس ويحتنبوا عنه ومع ذلك يريد بيان المسألة والجواز فيرد بالفعل تارة ليعلم جوازه . وهذا كالاستدبار نهى عنه الشرع كما نهى عن الاستقبال ثم روى عنه الاستدبار عن ابن عمر رضي الله عنه كما فهمه الشافعية وهذا ليعلم أن كراهية الاستدبار دون كراهية الاستقبال مع أن المطلوب التجنب عنهما إلا أن الاستدبار متحمل في بعض الأحوال ونظائره كثيرة وسنعود إلى إيضاحه في باب ما يستر من العورة بأبسط من هذا . وبعد هذا التحقيق لم يبق تكرار في قوله « جنباً » وقوله « لا مسم » على أن ذكر الجنابة والسكر في صدر الآية لكونهما منافيين للصلاة ثم ذكر حكم الاغتسال ثم كرر « لا مسم » لبيان التيمم فاندفع إشكال الطبري . قال ابن الهمام وإنما ناسب حمل اللبس على معنى الجماع ليكون بيانا لحكم الحديث عند عدم الماء كما بين حكمها عند وجوده . فإن قلت فما تقول في القهقهة فإنه ليس داخلها في الأصلين مع أنكم قلتم بوجوب الوضوء منه . قلت : التحقيق عندي أن إيجاب الوضوء منه ليس لكونه ناقضا بل تعزيراً كما في البحر : أن في الوضوء من القهقهة قولان : الأول أنه تعزير فقط وفرع عليه أنه لو قهقهه رجل في الصلاة فوضوه ماطل في حق الصلاة ينقطع عني أنه صح فيه مرسل أي العالية عند الدارقطني وإن وصله الثقات إلا أن الواحد لا يحكم بوضئه فيمكن أن يكون وهما واختاره الأوزاعي أيضاً . ومن هنا اندفع إيراد الزيادة عن « كتاب الخمر فإن القهقهة ليست داخلية في شيء من الأصلين اللذين ذكرهما النص في باب النواصر



فإن قلت : إنه لا مناسبة بين المرض والسفر والإتيان من الغائط واللبس فإن الأولين من الحالات التي يتعسر فيها القدرة على الماء والآخران من النواقض فكيف ناسب عدما في سياق واحد ؟ قلت : وإنما حسن سردها في سياق واحد لدخولها كلها في حكم التيمم ، فإن قوله فلم تجدوا ماء يشمل الكل سواء كان مريضاً أو مسافراً أو آتياً من الغائط أو جنباً فإن هؤلاء كلهم إذا لم يقدروا على الماء لفقده أو لعدم القدرة على استعماله فإنهم يقيمون . على أنه جمع العذرين والناقضين فكان جمع هذا وهذا وهو لطيف .

« قال عطاء » وكذا المسألة عندنا وقال جابر رضى الله عنه : إذا ضحك في الصلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء قلت : وعنه عند الدارقطني من ضحك منك في صلاته فليتوضأ وليعد الصلاة وتكلم عليه الدارقطني على أن الوضوء عندنا في القهقهة فقط والحق أن جابراً لا يوافقنا قوله « وقال الحسن » وكذلك المسألة عندنا إلا أنه إذا نزع خفيه بفسل رجله فقط ولا يعد الوضوء .

قوله « وقال أبو هريرة » قلت : وعنه في تفسير الحديث أنه (١) . . . البخارى ص ٣٠٠ فيخالف البخارى أيضاً لأنه أخص من الخارج من السيلين أيضاً فإن هو نحو تمير فقط وويذكر عن جابر رضى الله تعالى عنه الخ « وأخرجه أبو داود وإنما عبر عنه بالقرص لأن في إسناده عبد الله ابن محمد بن عقيل وحسن بعضهم حديثه وهو الراجح عندى قال الترمذى ص ٥ وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق وقد تكلم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه وسمعت محمد بن إسماعيل يقول كان أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والحديثى يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل قال محمد وهو مقارب الحديث .

قلت : والاستدلال منه غير تام لأنه لم يعلم أنه هل بلغ خبره إلى النبي ﷺ أم لا ؟ ثم إن الدم نجس بالاتفاق فكيف مضى في صلاته مع وجود الدم النجس . قال الخطاطى ( في باب الوضوء من الدم في قصة رجلين كان النبي ﷺ بهما للحراسة على فم الشعب وقول الشافعى رحمه الله تعالى قوى في القياس ومذهبهم أقوى في الاتباع ) ولست أدري كيف يصح هذا الاستدلال من الخبر والدم إذا سال أصاب بدنه وجلده وربما أصاب ثيابه ومع إصابته شيء من ذلك وإن كان يسيراً لا تصح الصلاة عند الشافعى رحمه الله تعالى إلا أن يقال إن الدم كان يخرج

(١) سقطت هنا من الضغط كلمات فوات الفرض من الحوالة (المصحح) .

من الجراحة على سبيل الذرق حتى لا يهيب شيئاً من ظاهر بدنه ولئن كان كذلك فهو أمر عجب اه ص ٧١ ج ١ .

والوجه عندي أنه كان إبقاء للهيئة المحموده رجاء للرحمة فإن الشهيد يحيى يوم القيامة واللون لون الدم والريح ريع المسك فهذا من باب المناقب كالموت في السجدة . وكذا في البخاري في قصة شهادة القراء حيث استشهد رجل من أصحابه صلى الله عليه وسلم فخرج منه الدم فأخذ من دمه وجعل يمسحه على وجهه ويقول فزت ورب الكعبة ولم يحدث هناك أحد أن مسح الدم على الوجه كيف هو . وكقوله في رجل مات في إحرامه لا تخمروا رأسه . . . . فإنه يحدث يوم القيامة ملياً فإنه من باب البشارة . وحمله الخصوم على الحكم الفقهي وليس بجديد وسنقرره في موضعه إن شاء الله تعالى .

قوله « وقال الحسن أى البصرى الخ » ويمكن أن يحصل على مسألة المذخور عندنا وهذه المسألة ذكرها الكبير أحسن من الكل . ثم إنهم ذكروا مسألة ابتداء العذر أى متى يصير معذورا وهو باحاطة الوقت ومسألة بقاءه وهو بظهوره مرة في وقت الصلاة ولم يتعرضوا إلى أنه ماذا يفعل في ابتداء عذره فهل ينتظر إلى أن يمضى الوقت فيبين أنه كان معذورا أولا ثم يصل ويقضى ما فات أو يتوضأ ويصل قبل التبين ولم أرها إلا في (القنية) وفيها أنه يتوضأ ويصل مع عذره فإن أحاط عذره بالوقت صحت صلاته وإلا فيعدها .

قوله « قال طاوس الخ » ولعله دم المذخور أو دم غير سائل كما قال الحسن على ما عند ابن أبي شيبة بإسناد صحيح أنه كان لا يرى الوضوء من الدم إلا إذا كان سائلا .

قوله « وعصر ابن عمر الخ » وليس فيه أنه خرج إلى موضع يلحقه حكم التطهير أم لا ؟ مع أنه فرق بين الخارج والمخرج كما في (الهداية)

قوله وبزق ابن أبي أوفى دما الخ وهكذا عندنا إذا لم يكن الدم غالبا على البزاق قوله « وقال ابن عمر رضى الله عنه » قلت : وليس فيه أنه من أحكام التجاسة أو الصلاة لأنك قد علمت أن الأحسن عند الشرع هو إزالة التجاسة على الفور دون التلطخ بها فالوضوء من المذى والمضمضة من اللبن وكذلك غس المحاجم كلها ليس من أحكام الصلاة عدى ، بل المقصود منها الإتيان بها على الفور وقد تحقق عندي أن التلطخ بالجاسات يوجب نقصاً في العبادات في نظر صاحب الشرع فقال عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم لهذه النقيصة والوضوء من الرعاف والقي . وترك الصيام للحائضة كلها لهذا المعنى والله تعالى أعلم وسنقرره في الصيام .

قوله «حدثنا قتبية الخ» وفيه الوضوء فهو من أحكام المذى عندى فيستحب له أن ينسل ذكره عقيبهِ ولما كان أكثر أحكام الفقه يتعلق بالحلال والحرام خفى ذكر هذه الآداب واقتصر هذه الأبواب كلها على وقت الصلاة - ولعل الوجه فيه أن المذى لما كان من الشهوة القوية أوجب منه الغسل وهذا من الشهوة الضعيفة فأوجب فيه الوضوء وغسل المذى كير فقط . وما ذكره الطحاوى أنه كان للعلاج لم يرد به العلاج الطبى بل دفع تدريقه في الحالة الراحة كما في الحديث من الغسل والجلوس في المكن للاستحاضة فإنه أيضا مؤثر في تقليل الدم وهذا يدلك ثانيا على أن تقليل النجاسة وعدم التلطيخ بها مطلوب في حد ذاته .

قوله «حدثنا سعد الخ» أقول والإجماع متعقد على إيجاب الغسل بمجاوزة المحتانين فلعل مراد عثمان أنه يتوضأ في الحالة الراحة ليتخفف أثر الجنابة ولا يريد به نفي الغسل رأسا فإنه ضرورى . وإنما تعرض إلى أمر زائد كيف وقد صح عنه شوى الغسل ويمكن أن يحصل على زمان لم يكن حصل عليه الإجماع حتى إذا جمع عمر رضى الله عنه الناس وأعلن أنه من يعمل بعده بحديث الماء من الماء يمزره فلا يمكن أن يقول به ولذا قال الترمذى بعد إخراج حديث الجمهور وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وعد منهم عثمان رضى الله عنه أيضا . على أن أحد رحمه الله تعالى كان يعمل كما في الفتح .

قوله : « كما يتوضأ للصلاة » وهذا يشير إلى أن للوضوء أقساما في ذهن الراوى ، ولذا قيده وقد ثبت نحوه من الوضوء عند الطحاوى عن ابن عمر رضى الله عنه وهو وضوء من لم يحدث وجبت مسلم في حديث ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم للنوم وهو أيضا ليس بوضوء تام وإذا ثبت أقسام في الوضوء فلا بعد أن يكون النبي ﷺ ألزم لنفسه نوبا منه لرد السلام أيضا كما في قصة مهاجر بن قنفذ « إني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر » والكلام فيه طويل وسيجىء مفصلا إن شاء الله تعالى .

قوله أعجلت ( تعجيل هو كنى تعجيز ) .

قوله قحطت من القحط ( باني نه نكلا ) وهو مفصل عند مسلم وهو دليل صريح على أن قوله الماء من الماء كان في اليقظة لا في النوم كما عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه في الاحتلام وقد مر منا تأويله في المقدمة .

## باب الرجل يوضئ صاحبه

يعنى هل يجوز الاستمداد في الوضوء فأجاز الحنفية الصب ومثله دون ذلك فهذا أيضا من

باب إقامة المراتب فأجازوا بعضها ومنعوا عن بعضها . ثم إن النبي ﷺ توضأ بعده في المزدلفة أيضاً ولا بأس إذا كان بعد تبدل المجلس .

قوله « المصلي أمامك » وقد مر مفصلاً أن وقت المغرب والعشاء في هذا اليوم صار واحداً في نظر الحنفية .

قوله « ومسح برأسه » وفي بعض طرقه ومسح بهامته لخديث مغيرة لا يقوم دليلاً للحنابلة في الاكتفاء بالمسح على العمامة ما لم يأتوا بدليل نصاً على مسح العمامة بدون المسح بشئ من الرأس . وأما الحديث المجمل فإنه لا يكتفى فإن الراوى قد يكتفى بذكر العمامة ثم إذا أراد التفصيل ذكر معه المسح على الرأس أيضاً مع أن الواقعة واحدة فلا يمكن إلا أن يكون مسح على بعض الرأس وأدى سنة التكميل بالمسح على العمامة .

## باب قراءة القرآن بعد الحدث الخ

لم يفسح المصنف رحمه الله تعالى بأن المرامنة الأصغر أو الأكبر؟ وعلم من الخارج أهماجازة هذه بعد الحدث الأكبر .

قوله : « وغيره » أى في الأوقات العامة .

قوله « لا بأس » وتكره عندنا في الحمام كما في ( قاضيان ) وكذا لا يقرأ عند المنيب . . . .  
قوله ( ويكتب الرسالة ) ومس المصحف للحدث حرام عندنا مطلقاً سواء كان مس حرره أو ياحه . نعم يجوز مس ياض التفاسير وعن أبى يوسف رحمه الله تعالى أنه يجوز في المصحف أيضاً . أما قوله تعالى « لا يمسه إلا المطهرون » فقال مالك رحمه الله تعالى : أنه خبر لا إنشاء وذهب إلى التوسع كالبخارى ومعناه أن المطهرون هم الملائكة فأخبر أن القرآن لا يمكن أن تقر به الشياطين وتمسه وأن الملائكة هم الذين يمسونه ، وليس بإنشاء ليشترط الطهارة للرس . ومر عليه السبيل وقال : إن المطهرون وصف للملائكة فانهم الذين يكونون دائماً على هذا الوصف أما بنو آدم فانهم يتنجسون مرة ويتطهرون أخرى فقولاً . متطهرون أى طهارتهم كسبية لا مطهرون لأنه يدل على دوام الطهارة فلا يكون إلا الملائكة

قوله ثم اضطجع واعلم أن الحنفية رأوا الاصطجاع بعد ستة الفجر جائزاً ولم يروه سنة مقصودة في حقه صلى الله عليه وسلم أما لو أراد أحد أن يقتدى بعادات النبي صلى الله عليه وسلم .

يؤجر أيضا ويصير مقصوداً في حقه . وقال ابراهيم النخعي : إنه بدعة . ثم نسب إلينا أن الاضطجاع بدعة عندنا مع أن الخفية لم يقولوا به .

قوله « خفيقتين » وفي رواية أنه كان يقرأ فيها بسورة الإخلاص وقل يا أيها الكافرون . وعند الطحاوي أن الإمام الأعظم كان يقرأ تارة بحزب . قلت : ولعله إذا ذات حزبه من الليل فيطول القراءة تلافياً له . وفي الدر المختار أنه قرأ مرة داخل الكعبة نصف القرآن في ركعة قائماً على إحدى رجليه ونصف القرآن في ركعة أخرى هكذا وتخير منه الشافعي . قلت : وهو ثابت مرفوعاً أيضاً كما ذكره أصحاب التفسير في سورة طه قال الحافظ ابن تيمية في بيان نكتة تخفيف هاتين الركعتين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبدأ وظيفته من الليل بالركعتين الخفيفتين فلما دخل في وظيفة النهار أحب أن يبدأها بالركعتين كذلك لتكون شاكلة الوظيفتين واحدة (١)

ثم اعلم أن هذا الحديث أخرجه الطحاوي أيضاً وفي إسناده قيس بن سليمان مكان مخزومة بن سليمان وهو سهو من الناسخ قطعاً فإنه لا دخل لقيس في هذا الإسناد فاعلمه .

## باب من لم يتوضأ الخ

قال الأطباء : إن الأغما يكون في الدماغ والغشي في القلب وهو من النواقض عندنا أيضاً فالتب بمراتبها كما عدا الله يل منه ناقضا دون الخفية .

قوله « فحمد الله وأثنى عليه » هذه الخطبة للكسوف وهي سنة عبد أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى : بها ليست من سنن الصلاة وإنما دخلها لداعية المقام . قلت : وهذا من مرسى الاجتهاد .

قوله إلا قدرأيته والرؤية غير العلم فإنك ترى الجو من الفلك إلى السمك ولا تعلم كنهه ما في بطنك فلا يستدل به على العلم المحيط .

## باب مسح الرأس كله

قوله : « وقال ابن المسيب » الخ يعني أنها لا تمسح على الخمار اختار فيه مذهب مالك ولا شك أن الرأس اسم لمجموع العضو فلا يكون المأمور بالمسح إلا هو وهذا هو نظر المصنف رحمه الله تعالى

(١) قلت فهو إذن كقول أبي صلى الله عليه وسلم صلاة المغرب وتر النهار فأوتروا صلاة الليل (أو كما قال) فكما أن صلوات النهار احتتم بالوتر كذلك فلتكن صلاة الليل .

والذي فيه عندي أن نظر الأئمة دائر في أن الفعل إذا أمر بإيقاعه على محل فهل يشترط للاشتال به إيقاعه على جميع المحل أو يكفي على بعضه أيضاً ؟ ولا إجمال في الآية كما قرره لأنه يكون إما بالاشتراك أو بالقرابة وليس هنا واحد منهما نعم إن ثبت أن الإجمال قد يكون باعتبار مراد المتكلم أيضاً فهذا النوع ممكن هنا إلا أن الإجمال عندهم ينحصر في التحوين فقط فنحن معاشر الأحناف نفحصنا حال النبي صلى الله عليه وسلم في المسح فلم نجد فيه أقل من الربع فقلنا به وعلينا أن الإيقاع على الربع يحكي عن الكل ويقوم مقامه في نظر الشارع ويؤدي مؤداه عنده لحديث المغيرة رضي الله عنه فإنه بعد اختلاف ألفاظه لا يدل إلا على أنه مسح على بعض الرأس أي الناحية وهو ما كان شريطة وأما على العمامة فلأداء سنة الاستيعاب (١) ولنا ما عند أبي داود ص ٢١ أنه مسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة وفيه أبو معقل قيل : إنه مجبول . قلت : وتبين لي اسمه وهو حسن عندي وهو عبد الله بن معقل كما في الفتح ص ١٤٤ وفي تهذيب التهذيب عبد الله بن معقل عن أنس في المسح على العمامة هو أبو معقل يأتي في الكشي سماه صاحب الأطراف وأيضاً عندي مرسل عن عطاء بن أبي رباح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في سفر وكان على رأسه عمامة فوضعها على رقبته ثم مسح رأسه فلمثل هذه الأحاديث قلنا : إن الاستيعاب ليس بفرض وثبت في الفتح والعمدة عن ابن عمر رضي الله عنه أن المسح على الربع كاف للخروج عن العهدة فلم أن الاستيعاب لم يكن شرطاً عند السلف أيضاً .

ثم اعلم أن الراوي توجه في قوله « ولم ينقض العمامة » إلى أمر مهم لأن السنة في المسح هو الإقبال والإدبار فست الحاجة إلى تعليم المسح حالة التعمم فإن الإقبال والإدبار متعذران في ذلك الحال فالظاهر أنه أراد أن يعلم كيفية المسح حال التعمم والله تعالى أعلم . وفي مدارج النبوة عن ابن الظهيرة أن الأقوى بما في الباب مذهب مالك رحمه الله تعالى . قلت : وفي التفسير الكبير عن البغوي أن الأقوى مذهب الإمام الأعظم ولعله في طبقات الشافعية أيضاً .

قوله « وقال ابن المسيب الخ » وعن أحمد رحمه الله تعالى أن المرأة إن مسحت على مقدم رأسها أجزأها .

(١) واعلم أن عامة الأحناف ينكرون المسح على العمامة رأساً وتوهمه عارة محمد (رحمه الله تعالى) في موطنه أيضاً إلا أن الجصاص صرح في الأحكام أنه جائز عندنا قال : وقد بينا في حديث المغيرة بن شعبة أنه مسح على ناصيته وجمامته وفي بعضها على جانب عمامته وفي بعضها وضع يده على عمامته فأخبر أنه فعل المعروف في مسح الناحية ومسح على العمامة وذلك جائز عندما اه وكان الشيخ رحمه الله يطل البحث في هذه المسألة في درس الترمذي .

قوله « فأفرغ على يده النخ » واعلم أنه قد مر منا الاختلاف في غسل اليدين قبل الوضوء هل هو من آداب المياه أو سنن الوضوء ؟ والذي يظهر أنه من باب اختلاف الأنظار فقط لأنه إذا ثبت غسلهما قبل الوضوء عند الطائفتين فالذين قالوا : إنه من آداب المياه لم يذكروا له إلا حكمة التقديم وهي صيانة الماء فهذا نظر لاغير والذين قالوا : إنه من سنن الوضوء فكأنهم لم يلتفتوا إلى تلك الحكمة مع اتفاقهما على أنه قبل الوضوء . نعم لو ثبت عن النبي ﷺ تركه في وضوئه لكان حلا للخلاف . ثم إنه وقع لفظ الوضوء في حديث المستيقظ فقال : « فلا يغمس يده في وضوئه فمن هنا دار النظر في كونه من أحكام الوضوء أو الماء » . وحيث الأول أن يسلم النظران ويقال إن الغسل إنما هو لأجل صيانة الماء . لكن موضعه قبل الوضوء كما في الحديث فإن ماء الوضوء أولى بالصيانة وحيث يجتمع النظران ولا يبقى التناقض ولا يذهب عليك أن غسل اليدين مرتين هنا من فعله نفسه وما يذكره من فعله صلى الله عليه وسلم الذي رأه فيه كما في الرواية التالية أنه كان إلى المرققين فاعله .

قوله « فأقبل بهما وأدر » والإقبال والإدبار حركتان لا أنهما مسحتان كما عن عبد الله ابن زيد في الرواية الآتية عفيها : فأقبلهما وأدبر مرة واحدة لحسبه مرة واحدة مع ذكر الإقبال والإدبار . وكذا في حديث الربيع أخرجه الترمذي وغيره قالت : « مسح رأسه ومسح ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه مرة واحدة ثم تقول هي : مسح برأسه مرتين بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه فتبين أن من ذكر التكرار في المسح عني به الإقبال والإدبار وقال أبو داود : أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على المسح مرة . على أنه روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن المسح ثلاثا بماء واحد جائز كما ( في الهداية ) وفي ( قاضيخان ) عن أبي حنيفة أنه لو ثلث المسح لا تكون بدعة ولا سنة وهو الراجح عندي وإن كان في بعض الكتب أنه بدعة . أما الإقبال والإدبار فقال النووي : قال أصحابنا وهذا الرد إنما يستحب لمن كان له شعر غير مضفور ، أما من لا شعر له على رأسه ، أو كان شعره مضفورا فلا يستحب له الرد إذ لا فائدة فيه ولو رد في هذه الحالة لم يحسب الرد مسحة ثانية لأن الماء صار مستعملا بالنسبة إلى ماسوى تلك المسحة انتهى . أقول : وهو باطل قطعا بل الإقبال والإدبار لتحقيق الاستيعاب ويستوى فيه المضفور وغيره . وأما حكمة الإقبال فليست كما قال لأنه لا يحكم به إلا عند الانفصال وحكمة المسح كما ذكره الشافعي ولى الله ، منه نداء تعالى أن دأب الشرع أنه إذا خفف في أمر يترك له أنموذجا لئلا يذهل عن الأصل بالكلية كمنزل الأرجل إذا سقط حال التخفيف أقيم مقامه المسح أنموذجا للغسل وتذكارا له وكذلك في مسح الرأس كان الأصل فيه أيضاً هو الغسل إلا أنه اكتفى بالمسح لما نبهناك آنفا :

قلت : وحسبى رواية عن علي رضي الله عنه من الترهيب والترهيب أنه لا تنشر الأشعار في المحشر من طول المكث وإسناده ضعيف .

قوله : « في الإسناد » وهو جد عمرو بن يحيى . ويعلم من الموطأ لمحمد رحمه الله تعالى أن الضمير راجع إلى السائل لأن عبد الله بن زيد ليس جد عمرو ، بل جد عمرو بن أبي حسن كما في الرواية التالية . شهدت عمرو بن أبي حسن سأل عبد الله بن زيد الخ .

### باب استعمال فضل وضوء الناس

ذهب البخارى إلى طهارة الماء المستعمل . قال الشيخ ابن الهمام وابن نجيم رحمهما الله تعالى : إن العراقيين قاطبة أنكروا رواية النجاسة عن الإمام وهم المثبتون في نقل مذهب الإمام عندى . وأثبتها ماوراء النهريون من علمائنا وهى ضعيفة جداً لأنى لا أجد أحداً من السلف يعامل بالماء المستعمل معاملة النجاسات إلا أنه لا شك أن المطلوب عند الشرع هو صيانة وضوئه عنه ، كما عند الطحاوى عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ لا يقتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب فقال : كيف يفعل بأبا هريرة فقال : يتناوله تناولاً وكذا نهى الرجل عن فضل طهور المرأة عندى يبتنى على هذه الدقيقة كما سيجى . تقريره . والحاصل : أن الماء المستعمل طاهر لا دليل على نجاسته إلا أن التوقي منه مطلوب . ثم إن البخارى رحمه الله تعالى استدلل على طهارته بفضل طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم ولى في استدلاله نظر ظاهر وإن كانت المسألة صحيحة في نفسها لأن العلماء ذهبوا إلى طهارته فضلاته ﷺ فكيف بفضلته فلا تقوم حجة على الطهارة مطلقاً . نعم ثبت طهارة فضلته خاصة وبعد فالأمر سهل ونسب إلى مالك رحمه الله تعالى أنه مطهر أيضاً .

قوله : « الهاجرة » أى نصف النهار سمي بها لأنها هجرون الطريق في هذا الوقت ويجلسون في بيوتهم .

قوله : « فضل وضوئه » أى المتساقط من الأعضاء .

قوله « فصلى النى ﷺ الخ » ولا دليل فيه على الجمع لأن الراوى بصدد تعدد ما كان من أفعاله صلى الله عليه وسلم لجاء الاتصال في الذكر لهذا ، لأنه تعرض إلى حال صلاته في الخارج وهذا كتعديده أشرائط الساعة وربما تكون بينها مدة طويلة يجىء أحد من الجلاء ويظنها متصلاً واحداً بعد واحد بمجرد القرآن في الذكر .

قوله « ففسح رأسى » انظر كيف ظهر الفرق بين قوله فامسحوا برؤسكم .



وقوله «مسحور» موسى، فإن المعتبر في الأول هو المسح المعبود في الشرع وهو ما يكون بامرار اليد المبتلة. وأما الثاني فهو على مجرد اللغة ومعناه لمرار اليد لا غير ولذا قال فسح رأسى ولم يقل، برأسى، وأجد هذا المسح للتبريك في الكتب السابقة أيضاً ومنه سمي المسيح كأنه مسحه ربه وصار مسيحاً بمسحه ولذا كان محفوظاً عن نزغة الشيطان ومسح رأس الصبيان للتبريك رائج إلى الآن أيضاً.

قوله «كادوا يقتلون» وهو واقعة صلح الحديبية.

**باب بوب** بلا ترجمة وقد ذكرنا وجهه.

قوله «فشربت من وضوئه» والظاهر أنه الباقي في الإناء دون المتساقط من الأعضاء. قوله «زر الحجلة» وقد أتى كل منهم في تشبيه ما كان أقرب إليه في ذهنه وكان علامة الختم البوة وناسب أن يكون على الظهر على خلاف ما يكون على جبة الدجال من ك، ف، ر، يقرأه (١) كل راء، وذلك لأن الختم يكون في الآخر فناسب الظهر وطبعه بالنقش المذكور للإشاعة والإعلان فناسب الوجه (٢) ولم يكن الخاتم في حاق الوسط بل كان مائلاً إلى جانب اليسار وذلك لأنه محل وسوسة الشيطان كما كشف لبعضهم أن للشيطان خرطوماً فإذا وسوس في قلب ابن آدم جلس خلفه ووسوس من هنا لئلا يلم الله سبحانه محفوظاً من الخاتم فناسب ذلك المحل للتمتع.

## باب من مضمض الخ

ويستفاد بلفظ (من) أنه يشير إلى الاستدلال على الجمع فقط لأنه اختاره بنفسه أيضاً. واعلم أن الخلاف في الفصل والوصل بين الخفية والشافية ليس في الجواز وعدمه بل في الأولوية مع أن في البحر تصريحاً بأن أصل السنة تتأدى بالوصل أيضاً وكما لها بالفصل وهو في (إمداد الفتاح شرح نور الإيضاح) أيضاً فلا حاجة إلى الجواب عندى. وقد أجاب عنه الشيخ ابن الهمام رحمه

(١) قلت وعند الترمذى يقرأه من يكره عمله فاحفظه فإن أكثر الأحاديث خالية عنه وهو مهم.

(٢) قلت : وقد رأيت في الأحاديث كتابة التقدير بين السنن فتد الترمذى في حديث طويل في بسط الرب تعالى الدين وعرض ذرية آدم بين يديه فقال : أى رب ما هؤلاء قال هؤلاء ذريتك فإذا كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه الحديث.

الله تعالى (١) أن المراد من قوله من كفة واحدة هو الاستعانة بيد واحدة على خلاف سائر الوضوء فإنه يستعان فيه باليدين قال راوى لا يريد الفصل والوصل بل يريد بيان استعمال كفة لا كفتين وقال آخر : لأنه من باب تنازع الفعلين والذي وضع لى (٢) هو أن حديث عبد الله بن زيد واقعة واحدة وفيها الوصل لما في النسائي من ماء واحد وروى غرة واحدة لكن لا لكونه سنة بل لكون الماء قليلاً . أما كونه واقعة فلما أخرجه البخارى ص ٣٢ في باب النسل والوضوء من الخضب

(١) قال الشيخ رحمه الله تعالى وأول ما رأيت هذا الشرح في ( شرح ابن ملك على مشارق الأنوار ) لشمس الدين الصنعاني وقد جمع فيه أحاديث الصحيحين وابن الملك مقدم على ابن المصنف رحمه الله تعالى قوله تشرح آخر لصاحب الناية أيضاً إلا أنه ليس فيه إلا حل الالفاظ - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز بماضطه من تقارير الشيخ ( رحمه الله تعالى )

(٢) ونص عبارة الشيخ رحمه الله تعالى عما يتعلق بهذا الحديث في موضع آخر هكذا وأما صفة الوضوء التي أراها عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنه وفيه ما ظاهره الجمع وهو حديث الباب فالذى يظهر والله أعلم : أنه أخذها من واقعة عين لا عموم لها كما يدل عليه سياق عبد العزيز بن أبي سلمة عند البخارى في باب النسل من الخضب في أول هذا الحديث أنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجنا له ماء في تور من صفر فتوضأ الحديث ولعل هذه القصة هي التي روتها أم عبد الله بن زيد وهي أم عمارة بنت كعب ( اسمها نسبية وزوجها زيد بن عاصم وابناها مه حبيب وعبد الله كما في الإصانة للحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى ) أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأتى بماء في إماء قدر ثلثي المد فالشعة ، حفظ أنه غسل ذراعيه وجعل يداكهما ويمسح أذنيه باطنهما ولا أحفظ أنه مسح ظاهرهما رواه النسائي في سننه من طريق حبيب عن عباد بن تميم وحبيب هذا هو حبيب بن زيد بن خلاد كما يظهر من التهذيب - لا - - - - - حبيب هذا لعامة ابن عبد الله بن زياد كما يظهر من قول ابن سعد في ترجمة عبد الله - إفتى أنه قتل بالحرية وقتل معه ابنائه خلاد وعلى كذا في التهذيب . وعباد بن تميم هو ابن أخي عبد الله بن زيد لحديث عبد الله بن زيد أن شاء الله ليس حكاية عن العادة الكريمة بل هي حكاية فعل جزئي يمكن حمله على التخفيف والجواز دون الإكمال والالتزام كما يشعر به الاكتفاء بثنية غسل الذراعين ، مع أن السنة التثنية بالاتفاق وفي حديث أم عمارة إشارة إلى قلة الماء الموجبة للتجوز في الوضوء . ويؤيد ما قلنا من كونه حكاية فعل جزئي ما قاله الحافظ رحمه الله تعالى : في رواية مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رجلاً قال لعبد الله بن زيد أن تستطيع أن تربي كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ؟ قال عبد الله بن زيد نعم ! فدعا بماء الحديث وقال وفي رواية وهيب : فدعا بتور من ماء وفي رواية عبد العزيز بن أبي سلمة : أنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجنا له ماء في تور من صفر قال والتور المذكور يحتمل أن يكون هذا الذي توضأ منه عبد الله بن زيد إذ سئل عن صفة الوضوء فيكون المبلغ في حكاية صورة الحال انتهى كلامه .

يكون الفصل مرتين أيضاً سنة لهذا الحديث بعينه مع أنه لم يقل به أحد . ثم اعلم (١) ولا تغفل أن هذا من دأبهم أنه إذا تكون عندهم واقعة عن النبي صلى الله عليه وسلم يعيقونها إليه كالعادة له ويعبرون عما كأنها وضوء النبي صلى الله عليه وسلم دائماً ولا يمكن لهم غيره فإنهم لم يروه إلا كذلك فلا بد أن يجعلوه كالعادة له فإن الصحابة لم يتيسر لكل منهم الصعوبة إلى زمان طويل بل صحب بعضهم مرة فقط وبعض آخر أزيد منه وهكذا . ثم عبر كل واحد منهم عن فعله كما رآه في مدة إقامته . فلما كان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ في بيته ووصل فيه بين المضمضة والاستنشاق وغسل ذراعيه مرتين حكاه كذلك وجعله وضوء النبي صلى الله عليه وسلم والذي يذهل عن هذه الدقائق يحسبه عادة وسنة مستمرة وقاعدة منعقدة ولا يدري أنه مجرد تعبير منه لا أنه رأى من وضوئه مرارا ، ثم حقق المسألة ، ثم أراد أن يذكرها كما يذكرون المسألة يد أنه ينقل الواقعة وهكذا يفعل الرواة في نقل سائر الوقائع فيريدون بها حكايتهما كما وقعت ولا يترضون إلى تخريج المسائل وهكذا فعلوا في مهر صفية رضي الله عنه فقالوا : وجعل عتقها صداقها وفعلوا مثله في حديث استقراض الحيوان بالحيوان وسنقره إن شاء الله تعالى . وإنما هو إلى الفقهاء فإنهم ينقحون المناط ويخرجون عنها الأصول ويفرغون عليها الفصول والناس خافلون عن هذا الصنيع فرمما يأخذون المسائل عن تعبيراتهم وليس بشيء عندي . والحاصل : أن وضوء النبي صلى الله عليه وسلم عند الصحابة هو ما رآوه ولو مرة فهذا عبد الله بن زيد ليست عنده غير تلك الواقعة وحكاية الحال فنقلها كما رآها فليفهم .

الخ عنه قال : أتى رسول الله ﷺ فأخرجنا له ماء في تور من صفر ففسل وجهه ثلاثا ويديه مرتين الخ . وعند أبي داود في باب الوضوء في آية الصفر عنه قال : جاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجنا له ماء في تور فدل على أن ما يحكي عبد الله بن زيد عن وضوئه صلى الله عليه وسلم إنما هو واقعة عنده . وعند النسائي عن أم عمارة أم عبد الله بن زيد ما يدل على قلة الماء في تلك الواقعة وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأبى بما قدر ثلثي المد فكأنها تشير إلى ذلك . (باب قدر الذي يكفى به الرجل من الماء « نسائي » ) ولذا اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم فيها في الفصل إلى المرققين بالمرتين فقط فلو كان الوصل سنة كاملة لحديث عبد الله بن زيد ينبغي أن

(١) بل كان بعضهم يداوم عليها مع عدم كونها مسألة وأجيب أمثله ما أخرجه أبو داود عن أنس قال كانت لي ذؤابة قتالت لي أمي لا أجزاها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمدّها ويأخذها ولا يعد أن يكون تطيق ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأذا أن محذورة رضي الله تعالى عنه من هذا الباب ويحرم تفصيله في موضعه والله تعالى أعلم .

ولنا ما أخرجه ابن السكن في ( صحيحه ) ونقله الحافظ في التلخيص الحبير عن أبي وائل شقيق ابن مسلة قال شهدت علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان توضأ ثلاثاً ثلاثاً وأفراداً المضمضة من الاستنشاق ثم قالوا : هكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ . وأخرج أبو داود أيضاً حديث وضوئها إلا أنه ليس فيه التصريح بالفصل نعم ظاهره الفصل قطعاً وإن كان يتوهم من بعض الألفاظ الوصل . ثم إن عثمان رضى الله تعالى عنه إنما اهتم بوضوء النبي صلى الله عليه وسلم لأنه اختلف في زمانه في صفة وضوئه كما في الكنز عن أبي مالك الدمشقي قال : حدثت أن عثمان ابن عفان اختلف في خلافته في الوضوء فأذن للناس فدخلوا عليه فدعا بماء الخ وهكذا فعله على رضى الله عنه وبوب أبو داود على الفصل وأخرج تحته حديثاً إلا أنه لينة لما فيه ليث بن سليم وقد جاء في شواهد مسلم أما ما في طلحة عن أبيه عن جده من الجبهات فرفضه الشيخ عمرو بن الصلاح وحسنه (١) ثم تبعت مسند أحمد لذلك فتبادر من وضوء غير واحد من الصحابة رضى الله تعالى عنه الفصل والله تعالى أعلم .

ثم اعلم أن الروايات التي وردت فيها غرفة واحدة للمضمضة والاستنشاق حملها النووي على الجمع بينهما ست مرات كل منهما ثلاث مرات فكانه أراد إجراء سنة الثلاث فيهما أيضاً وهو أحد وجوه الجمع عندهم وإن كان عسيراً ومر عليه ابن القيم وقال بل هي محمولة على وضوءه مرة مرة فالجمع في غرفة واحدة إنما هو في وضوءه مرة مرة وفي الغرفتين في وضوءه مرتين مرتين لا أنه مضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً . مع غسل سائر الأعضاء مرة مرة قلت : وما اختاره ابن القيم هو الأقرب عندي (٢) وليعلم أن الترمذي نقل مذهب الشافعي كالحنفية حيث قال قال الشافعي رحمه الله تعالى : إن جمعها في كف واحد فهو جائز وإن فرقها فهو أحب اه قلت ذلك رواية

(١) لما سئل عبد الرحمن بن مهدي عن اسم جده قال عمرو بن كعب أو كعب بن عمرو وكانت له محبة وقال النووي عن ابن معين المحدثون يقولون : إن جد طلحة رأى النبي ﷺ وأهل بيته يقولون ليست له محبة وقال الحلال عن أبي داود : سمعت رجلاً من ولد طلحة يقول : إن لجده محبة قال الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى ما قل عن ابن معين غير قاطع فإذا اعترف أهل الشأن بأن له محبة ثم الوجه أهل بيته يعرفون أم لا — وقال ابن القطان علة الخبر عندي الجهل بحال مصرف بن عمرو والد طلحة ولكن حسن اسناده ابن الصلاح كذا في فتح الملهم ص ٤٠٠ ج ١ نقلاً عن بعض كتب الشوكاني

(٢) قلت وسرحت طرفي في شرح مسلم و( زاد المعاد ) إلا أنني ما وجدت فيها في بادية النظر وما أوغلت في طلبه لقلة الفرص إذ ذاك ولعله سها فيه قلبي في درس البخاري أو نظري عند المرجعة إلا أنه شرح صحيح .

الزعفراني عنه وتلك كانت بالعراق حين استفادته من محمد رحمه الله تعالى والمعتبر عند الشافعية ما اختاره بعده لما رجع إلى مصر .

قوله : « كفة واحدة » قيل الكفة لم يثبت في اللغة بمعنى الكف وقيل : إنه فعله من نصر بمعنى المرة والصواب أنه غلط من الراوي .

## باب مسح الرأس مرة

جزم البخاري هنا بمذهب الإمام الأعظم رحمه الله تعالى وترك مذهب الشافعية . قال الحنفية : إن الإسباغ في المسح هو بالاستيعاب لأنه لا يناسبه التثليث .  
قوله : « من ماء » هذا تصريح بكون الماء واحداً .

قوله : « وقال مسح برأسه مرة » وفهم هذا الراوي عين ما فهمه الحنفية أن الإقبال والإدبار حركتان والمسح واحد ولم يجعلهما على التكرار في المسح كما فهمه الشافعية رحمهم الله تعالى .

## باب وضوء الرجل الخ

واعلم أن تطهر الرجل والمرأة من إماء واحد جائز بإجماع المسلمين وكذا تطهر المرأة بفضل الرجل أيضاً جائز بالإجماع . وأما تطهر الرجل بفضلها فذهب جمهور السلف والأئمة الثلاثة إلى جوازه سواء خلت بالماء أو لم تخل . وقال أحمد وداود : إنها إذا خلت بالماء واستعملته لا يجوز للرجل استعمال فضلها وجمع الخطائي بين أحاديث النهي عن الفضل وجوازه بأن المراد من الفضل في أحاديث النهي المتساقط من الأعضاء وفي أحاديث الجواز ما بقي في الإماء . وحاصله : أنه نهى عن استعمال الماء المتساقط من الأعضاء وأباح استعمال الماء الباقي في الإماء فلا تنافي بين الحديثين . وقال آخرون : بل المراد به في الحديثين هو الباقي في الإماء والهي ثلثا تخطير بياله الوسوس الشهبانية . ويرد عليهم قوله « ويقتربا جميعاً » ، فإن النهي إن كان لأجل الوسوس فهي في حالة الاغتراف جميعاً أزيد وأكثر مما في حالة الأفراد وحله بعضهم على التنزيه وهو الصواب إلا أنهم لم يبينوا مراد الحديث وهو مع كونه بديهاً عسير وكانه من قبيل السهل الممتنع وقد كشف الله على مراده فاعلم : أن النهي في الفصل ورد من الطرفين كما هو عند أبي داود نهى الرجل أن يغتسل الرجل بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل وفي الوضوء من جانب واحد فقط فهي الرجل عن فضل المرأة ورأيت عكسه أيضاً في بعض الروايات ، إلا أن المحدثين علوه ومناط



بين الزوجين بخلاف غيرهما وأراد بالمرأة في حديث التوضؤ من كانت في بيته ولم يقل في المرائين شيئاً لأنهن يفعلن ما هو عادتهن . والحاصل : أن الانقسام ستة فضل الرجل للمرأة ، وبالعكس . وفضل الجنس للجنس ، وكل منه إما في الوضوء أو الغسل . والاحاديث وردت في الأربعة منها وإن علل المحدثون واحداً منها كما مر ولم يرد في الاثنين لما بينا . وجملة الكلام أن الحديث لا يدخل فيه للوساوس الشهوانية ، بل ورد على طبائع الناس في السؤر فالنهي فيه كأمر الغسل بغسل الميت ، والوضوء بجملة ، والمراد بالفضل هو الباقي في الآتية لا كما قاله الخطاط وتبعه الحافظ رحمه الله تعالى

قوله « بالحميم » الخ ويتبادر من ظاهر عبارته أنها واقتتان الأولى في استعمال الحميم ، والثانية في استعمال ماء النصرانية ، مع أنها واقعة واحدة في مكة حين جاء للحج ففضى حاجته ثم طلب الماء وتوضأ بالحميم من بيت نصرانية . والظاهر أن الماء إذا كان من بيتها أنها غمست فيه يدها أيضاً ولعله كان من سؤرها ومع ذلك توضأ ابن عمر منه ، ثبت أن وضوء الرجل بفضل المرأة لأبأس به . وهنا من عادات البخارى حيث يعتبر الاحتمالات القريبة لأنه لما شدد على نفسه في باب الحديث وأراد أن يخرج المسائل ويبسط قبحه في تراجمه فلزمه أن يوسع في الإشارات وطرق الاستدلال .

قوله « جميعاً » قال السيرافي : إنه يستعمل بمعنى كلهم ، وبمعنى معاً ، والأول يدل على الاستغراق والثاني على المعية الزمانية وتفصيله : أن هذا اللفظ قد يستعمل للاستغراق وإحاطة الأفراد مع قطع النظر عن الاجتماع ، وقد يستعمل للثاني أى بمعنى الاجتماع والمعية وهو المناسب هنا فإن التعرض إلى اغتسال الرجال والنساء مطلقاً ليس بأهم وإنما المفيد يان اغتسلهما معاً . ثم أقول والثى بالشئ . يذكر أن إمامنا رحمه الله تعالى ذهب إلى مقارنة المفتدى مع الإمام في جميع أفعال الصلاة واختاره صاحبه أيضاً إلا في التسمية والتسليم . والشافعى رحمه الله تعالى ذهب إلى التعقيب جملة أفعالها غير آمين وتمسك من أحاديث الاتهام وفيها القاء . (إذا كبر فكبروا الخ) وهى للتعقيب عندهم فلزم التعقيب في جميع الأفعال كما أراد . قلت : وفي شرح التسهيل : أن في القاء الجزائية قولان للتعقيب ، والمقارنة وحيث صحت القاء على مذهبننا أيضاً ثم أقول من عند نفسى : إن التعقيب قد يكون ذاتياً والمقارنة بالعدية الذاتية اعتبرها أهل اللغة أيضاً فلا تنافيها المقارنة الزمانية فهى للتعقيب ذاتاً والمقارنة زماناً عندى . ولا بد أن يكون بين أفعال الإمام والمأموم تقدماً وتأخراً ذاتاً . وإنما أراد الإمام من المقارنة أن يدخل المفتدى في الركن حين يدخل الإمام فيه ولا ينتظر بلوغه فيه له فيركع حين يركع لأنه ينتظر الإمام حتى إذا أتم راكعاً ركع معه .

ومعلوم أن ركوعه لا يكون إلا بعد ركوع إمامه بعدية ذاتية وإن أراد المقارنة ، فإن ركوع الإمام كالملة لركوعه وهو الملحظ في الجماعة عندى ، لأن ظاهر أمر الجماعة أن تكون حركتهم واحدة وصلاتهم واحدة وقرائتهم واحدة (١) وسنعود إلى تفصيله في مواضع إن شاء الله تعالى .

**باب صب النبي ﷺ وضوءه على المغمى عليه الخ ولعله أراد بيان مسألة الماء المستعمل .**

**باب الفسل والوضوء الخ**

قوله « الخضب والقدح » الخ هذا في بيان الهيئة .

قوله : « والخضب والحجارة » هذا في بيان مادتهما .

قوله « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ وهذا تصريح بأنه صلى الله عليه وسلم جاءه في بيته وتوضأ فكانت هذه واقعة عند عبد الله بن زيد وفيها تصريح بغسل المرفقين مرتين . وأما الفسل إلى الرسغين فهو ثلاث مرار باتفاق الروايات

قوله « استأذن الخ » إما لأن القسم كان واجبا عليه أو استحبابا لتطيب قلوبهن .

قوله : « بين رجلين » وفي تعيين الرجل الآخر اختلاف وإنما أهمت لأنهم كانوا يتناوبون الأخذ بيده الكريمة صلى الله عليه وسلم تارة هذا وتارة هذا وكان العباس رضى الله عنه أدام الأخذ بيده لئلا من السن والعمومة كذا قال النووي . وحله العيني على تعدد الوقائع .

قوله « سبع قرب الخ » وفي كتب السير أن تلك السبع كانت من الآبار « سبع » ولعله تعدد السبع وعدم الحل دخلا في الشفاء كما يكون مثل هذه الشرائط في باب العمليات والتعويذات كثيرا قوله « ثم خرج إلى الناس الخ » وخروجه هذا إنما هو في العشاء عندى .

(١) قلت: وذلك لأنه لما من الله على أمة أنه اعتبر الجماعة كمس واحدة في أمور كإعطاء الأمان لله يسجد به أيامهم ودينهم بالأسبق كما أمر السلام في السنة . على ، حتى الله عنه قال يجرى عن الجماعة إذا مروا أن يسلم أحدهم وعرض . من الجلوس أن يرد أحدهم روجه « يسجد » في ( شرب الأيمان ) مرهوعا . وروى أبو داود وقال رفعه حسن بن علي وهو شيخ أبي داود فهكذا القراءة في الجماعة تكون واحدة عند الخفية سواء اعتبرتها واحدة حقيقة أو على طريق أن قراءة الإمام قراءة للجميع والله تعالى أعلم



ذكر عدد صلواته صلى الله عليه وسلم في مرض موته وخروجه إلى المسجد

وتحقيقه على خلاف ما اختاره الحافظ بن حجر رحمه الله تعالى

واعلم أن الروايات في غيبوته صلى الله عليه وسلم في مرضه عن المسجد مختلفة فتعد البخاري أنه غاب ثلاثة أيام واختاره (اليبقي) وتبعه في ذلك (الزيلعي) وعند مسلم أنه غاب خمسة أيام واختاره (الحافظ) قلت : ولعل الحافظ رحمه الله تعالى عدّ الكسور أيضا ولعل ابتداء الغيبة عنده يكون من ليلة الخميس وحينئذ لو اعتبرنا ذلك اليوم مع يوم الاثنين حصل الخمس ومن قال بثلاثة أيام اعتبر اليوم التام فارتفع الخلاف .

ثم إنهم اتفقوا على أنه خرج في صلاة من تلك الأيام ، ولعله ظهر السبت أو الأحد لأن الغيبة لما كانت من عشاء الخميس على ما اختاره الحافظ فلا يمكن أن يكون ظهر هذا اليوم ولأن يوم الجمعة وتوفي يوم الاثنين فحين أن يكون إما ظهر السبت أو الأحد والمعجب من الحافظ حيث جعل قدرته فيه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى مع أن الإمام رحمه الله تعالى وإن اختار شركته في صلاة واحدة إلا أنه ذهب إلى أنها الفجر بخلاف الحافظ فإنه اختار أنها الظهر . أقول والذي تبين لي : هو أنه صلى الله عليه وسلم دخل في أربع صلوات بعد الغيبة الأولى (العشاء) التي غشى عليه في ليلتها كما في رواية الباب فإنه لم يستطع أولا أن يخرج ثم وجد في نفسه خفة وخرج إليها وصلى بهم وخطب الناس كما عند البخاري ص ٨٥١ ج ٢ وفيه قالت وخرج إلى الناس فصلي لهم وخطبهم وأوله الحافظ رحمه الله تعالى وقال معناه : إنه أراد الخروج ثم لم يقدر عليه والثانية (الظهر) من أي يوم كانت وأقربها الحافظ رحمه الله تعالى أيضا . والثالث (المغرب) كما هو عند الترمذي ص ٤١ في باب القراءة بعد المغرب عن أم الفضل وقالت خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عاصب رأسه في مرضه فصلي (المغرب) فقرأ بالمرسلات فاصلاها بعد حتى لقي الله عز وجل وهو عند النسائي أيضا وأوله الحافظ بأنه خرج من مكانه إلى موضع في بيته لا أنه خرج إلى المسجد . والرابعة (العصر) من اليوم الذي توفي فيه كما في مغازي (موسى بن عقبة) وهو تابعي صنير السن وأقربها اليبقي أيضا ، ودخل فيها في الركعة الثانية وصلّاها خلف أبي بكر رضي الله عنه نعم ظاهر البخاري خلافه إلا أني جمعت بينهما بأنه اقتدى من حجرته ولم يخرج إلى المسجد . فهذه أربع صلوات دخل فيها النبي صلى الله عليه وسلم بعد غيبوته عن المسجد ولم أجد شركته في العصر في يوم . وكذا لم أجد الترتيب في تلك الصلاة . وأقر الترمذي أنه صلى في مرض وفاته ثلاث صلوات . وزدت عليه رابعة وهي المغرب . وفي العيني : أنه ذهب جماعة إلى القول بتعدد

الصلوات حتى نقل عن الضياء ، وابن ناصر ، وابن حبان ، أن من أنكر تعدد خروجه صلى الله عليه وسلم إلى الصلاة فإنه جاهل عن الحديث .

ثم أعلم أنى بالفتى في هذا التفتيش لأنه يفيدنا في ( مسألة القراءة خلف الإمام ) لأنه ثبت عند الطحاوى خروجه في صلاة جهرية وأخذ القراءة من حيث تركها أبو بكر رضى الله تعالى عنه وحيث لا بد أن تفوته الفاتحة كلها أو بعضها فلو كانت ركنا لزم أن لاتتم صلاته صلى الله عليه وسلم والعياذ بالله فهذه آخر صلاة صلاها النبي ﷺ كانت مستدلا بالحنفية ولم يشعر به أحد منهم غير ابن سيد الناس في شرح الترمذى إلا أنه لم يحب عنه . وعرض للحافظ رحمه الله تعالى إشكال آخر وهو أن الصلاة التي خرج إليها النبي صلى الله عليه وسلم هي الظهر عنده فكيف أخذ القراءة من حيث تركها أبو بكر رضى الله تعالى عنه فالترجم أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه لعله جهر بآيته منها . وأما على ما اخترت فلا حاجة إلى هذا التأويل فإنه ثبت خروجه إلى العشاء أيضاً وهي جهرية . ولفظ الطحاوى ص ٢٣٥ في قصة مرض موته « وجد رسول الله ﷺ من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين فلما أحس أبو بكر سبحوا به فذهب أبو بكر يتأخر فأشار إليه النبي ﷺ مكانك فاستقم رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انتهى أبو بكر من القراءة » ورواه ابن ماجه والدارقطنى وأحمد في مسنده وابن الجارود في المتقى وأبو يعلى في مسنده والطبرى في تاريخه وابن سعد في الطبقات والبخارى في مسنده وإذ قد علمت أنه خرج في أربع صلوات منها الفجر والمغرب أمكن لنا أن نقول : إن ما عند الطحاوى قصة في إحدى هاتين الصلاتين وأخذ بها النبي صلى الله عليه وسلم القراءة من حيث تركها أبو بكر رضى الله تعالى عنه ولم يدرك الفاتحة كلها أو بعضها ثم صحت صلاته وحسبت قراءة أبي بكر رضى الله تعالى عنه عن قراءته فلو كانت الماتحة ركناً لاتصح الصلاة بدونها فأين ذهبت من صلاة النبي صلى الله عليه وسلم هذه ؟ وقد بسطت فيه الكلام في رسالتى بالفارسية المسماة ( بخاتمة الخطاب في فاتحة الكتاب )

ومر الحافظ على رواية ابن ماجه هذه وهي عند الطحاوى أيضاً فحكم عليه بالحسن وحكم عليها بالصحة وعزوتها إلى الحافظ رحمه الله تعالى فاعترض على بعض المدعين بالعمل بالحديث أنه خلاف الواقع فإن الحافظ رحمه الله تعالى لم يحكم عليه بالصحة فأجبت له : أن الحافظ رحمه الله تعالى مر عليها في موضعين فحكم بالحسن في المجلد الثانى ، بالصحة في المجلد السادس .

### باب الوضوء بالماء الخ

واعلم أنهم اتفقوا على أن الصاع أربعة أمداد . واختلفوا في تقدير المد : فقال العرافون ١١ المد رطلان وقال الحجازيون : إنه رطل وثلاث . وعلى هذا يكون الصاع ثمانية أرطال عدد

العراقيين وخمسة أرطال وثلاث عند الحجازيين . قلت : ولا يمكن لأحد أن ينكر عن صاع العراقيين فإنه كان مستعملاً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً لما روى من غير وجه أنه كان يتوضأ بالمد . ثم أخرج أبو داود عن أنس قال قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ بإنا . يسع رطلين الخ . وفيه شريك وأخرج عنه مسلم . وعند النسائي عن موسى الجهني قال : أتى مجاهد بقدر حرز ثمانية أرطال فقال حدثتني عائشة أن رسول الله ﷺ كان يغتسل بمثل هذا وعند الطحاوي ص ٢٢٤ عن إبراهيم قال قدرنا صاع عمر فوجدناه حجاجياً والحججى عندهم ثمانية أرطال :

والحافظ لما مر على صاعنا سماه حجاجياً ولم يسمه فاروقياً مع أن الحجاج إنما صنع صاعه على صاع عمر وكان يفخر عليهم بذلك وهو صاع عمر بن عبد العزيز أيضاً فأصله عن عمر رضي الله عنه والحجاج شهره لأنه صنعه هو ومنهم من أراد من كونه عمرياً عمر بن عبد العزيز وهو أيضاً عدول عن الصواب فإن صاعنا ثبت في عهده رضي الله عنه ثبوتاً لا مرد له . وفي الباب روايات أخرى تدل على مذهبنا إلا أن المألم نرد استيعابها لأنه لا يسع لأحد أن ينكر عن صاع الحنفية وأقر به ابن تيمية رحمه الله تعالى إلا أنه قال : إن الصاع في الوضوء والغسل ثمانية أرطال . وفي صدقة القطر خمسة أرطال وثلاث . ونص قول : إن الاحتياط أن يؤخذ في جميع المواضع ثمانية أرطال . ثم أعلم أنه أخرج ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قيل له إن صاعنا أصغر الصيعان ومدناً أكبر الأمداد فقال : اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في مدنا ولا يبدو في بادي النظر عطف سؤلهم فإن كون الصاع صغيراً والمد كبيراً لا يظهر فيه معنى الشكاية وكنت متردداً في مراده حتى رأيت عبارة في موطأ مالك رحمه الله تعالى في الظهار انكشف بها المراد وأخذت منه أن المد عندهم كان باعتبار طعام رجل واحد وكان مكيالهم لطعامهم وشرابهم مستعملاً عندهم في البيوت بخلاف الصاع فإنه كان مستعملاً فيما بينهم في التجارات . وفي الكثير يطبخون الطعام كيلاً في زماننا أيضاً وحيث حصل سؤلهم : أن المد الذي نستعمله في البيوت طعامنا كبير والصاع الذي في التجارات صغير فكانهم شكروا عن كثرة المصارف وقلة المال فدعا لهم اللهم بارك لنا الخ وحملوه على البركة المعنوية وحملته على البركة الحسية أيضاً حيث صار ثمانية أرطال في زمن عمر رضي الله عنه مع بقاء اسمه ولعله زاد ثمنه بقاء الاسم والتمس مع زيادة الوزن هو ثمرة دعاء النبي ﷺ فصاعنا من ثمرات دعائه صلى الله عليه وسلم وأما وجه رواجه في زمن عمر رضي الله عنه دون زمنه صلى الله عليه وسلم فوفور الأشياء في زمن عمر رضي الله عنه بخلاف زمن النبي صلى الله عليه وسلم ويستفاد من هذا الحديث تعدد الصيعان في عهد النبي ﷺ كما قالت ن صاع العراقيين والحجازيين كلاهما كانا في زمنه صلى الله عليه وسلم وإن كان أحدهما أقل



اعتبر بالاحزم ما هو عند الأطباء وهو أربع شعيرات وفي الخارج هي قريب من ثلاث شعيرات وما حقق القاضي ثناء الله القاضي في رحمه الله تعالى فيه هو الصحيح . قال الشيخ السندي في بيان وزن الصاع :

صاع كوفي هست أي مرد فهم دو صد هفتاد توله مستقيم  
باز دیناری که دارد اعتبار وزآن از ماشه دان نیم و چهار

وقد أضفت إليهما ييتين آخرين قلت :

درم شرعی ازین مسکین شنو کان سه ماشه هست يك سرخه دو جو  
سرخه سه جوهست لیکن باوكم هشت سرخه ماشه أي صاحب کرم

### باب المسح على الخف النخ

وراجع لتعريف الخف ( الكبيرى ) ويشترط عندهم أن يكون بحيث يمكن فيه اتباع المشى ولذا يستعملون في الإبل الإخفاف لأن الخف عندهم اسم لما يمكن فيه قطع المسافة وليست ترجمته (موزة) بل هو خلاف المراد لأنه لا يظهر منه هذا المعنى .

قوله : « وإن عبد الله بن عمر سأل » قيل : وجه السؤال أنه كان يعرف المسح في السفر فسئل عن حال الإقامة في البيوت أيضاً . قلت : ولا حاجة إلى هذا التأويل أيضاً فإن أمور الدين تعرف شيئاً فشيئاً ومعلوم أنه لم يمكن عندهم المدارس يتدرسون فيها المسائل بل كانوا يتعلمون المسائل بحسب الحاجات والواقعات . ثم لا يخفى عليك أن ابن عمر رضى الله عنه هذا الذي يسأل عن المسح هو حامل لواء رفع الدين مع أنه لم يثبت عن الخلفاء الثلاثة .

واعلم أنه لا ذكر في حديث المغيرة للجورين والنهلين أصلاً وهو وهم قطعاً ، فإن هذه الواقعة قد رويت في نحو سبعين طرفاً ولا يذكر أحد أن النبي ﷺ مسح فيها على الجورين والنهلين . فما أخرجه الترمذى وهم قطعاً وإنما صححه نظراً إلى صورة الإسناد فقط .

قوله يمسح على عمامته النخ وبظاهاه أخذ أحمد رحمه الله تعالى ، واختار أن الفريضة تتأدى بالمسح عليها بشرط أن يكون محكة ، وشراطينها شرائط الخف . وجزم الشافعى رحمه الله تعالى : أنه لو مسح على بعض الرأس والعمامة ، خرج عن عهدة الاستيعاب . وهكذا قال المالكية إلا أن القاضي أبو بكر بن العربي منهم قال : إن القدر المستحب لا يتأدى عندهم بالمسح عليها . ومذهب الحنفية أنه غير معتبر وفي الموطأ بلغنا أنه كان ثم ترك . ولذا وقع في بعض عباراتهم أنه بدعة عدنا ومر أبو عمرو في التهيد على أحاديث المسح على العمامة وحكم عليها بأنها معلولة كلها . وقال ابن بطال : قال الأصمبلى ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الأوزاعى . قال الحافظ وله

متابعات أيضاً وإن سلمنا قدره فإنه لعلو كعبه وجلالة قدره لا يوجب الإعلال أيضاً وأظن أن هذه واقعة عمرو بن الضمري واقعة الحضرة والله تعالى أعلم

قلت : والبخاري وإن أخرج حديث المسح على العمامة إلا أنه لم يترجم عليه بهذه المسألة فدل على ضعف فيه ، لأنه تحقق عندي من عادته أن الحديث إذا كان قويا عنده ويكون فيه لفظ يتردد فيه النظر يخرج في كتابه ولا يترجم على ذلك اللفظ ، ولا يخرج منه مسألة . فضعفه هذا في المسح على العمامة يدل على تردد عنده فيه ولذا تركه ولم يذهب إليه والله تعالى أعلم .

وأجاب عنه بعض الحنفية أنه سوى عمامته بعد المسح وظنه الراوي مسحا فعب عن التسوية بالمسح على العمامة . قلت وهذا الجواب ليس بمريض عندي لأنه يفضي إلى تغليب الصحابي الذي شاهد الواقع وحكى عنه كما رأى ومعلوم أنهم من أذكى الأئمة كيف يمكن أن يخفى عليهم الفرق بين المسح والتسوية ؟ وهذا الجواب في الأصل للقاضي أبي بكر بن العربي وليس مراده ما فهم ولفظه وأن المسح على العمامة لم يكن عن نص وإنما اختصر على مسح بعض الرأس وإمرار اليد عليها تبعا لمسح البعض كما نشاهد البعض إذا مسح على البعض وكان على الرأس عمامة « (١) وحاصله أن المسح على الرأس كان أصلا وعلى العمامة تبعا وهو الذي أراده الراوي أي أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله على الرأس قصدا ومسح على العمامة أيضا إلا أنه لم يفعله قصدا بل وقع تبعا فمضى التبع : ( بلا قصد ) لا أنه كان في الحقيقة تسويته وظنه الراوي مسحا فإنه يوجب تغليب الراوي وكما من فرق بينهما ، وحاصل جواب القاضي على ما قررت أن الراوي ذكر المسح على العمامة كما وقع في الخارج وإذا كان مسح بلا قصد فنقله أيضا كذلك وليس فيه تغليب له بل فيه تصويب قادر الفرق بينهما ولا تعصب فإن من العصية لجهلا وقد يجاب : أن معناه أنه لم يمسح على العمامة بل مسح على الرأس حال كون العمامة على الرأس وحينئذ غرض الراوي بيان طريق المسح حين التعميم كما تعرض إليه في حديث أبي داود أن النبي ﷺ مسح على رأسه ولم ينقص العمامة وقوله « مسح على العمامة » متحمل لهذا المراد عرفا

(١) قلت : قال الخطابي وأبي المسح على العمامة أكثر الفقهاء وتأولوا الخبر في المسح على العمامة على معنى أنه كان يقتصر على مسح بعض الروس فلا يمسحه كله مقدمه ومؤخره ولا ينزع عمامة من رأسه ولا ينقصها وجعلوا خبر المغيرة بن شعبة كالمفسر وهو أنه وصف وضوءه ثم قال : ومسح ناصته وعلى عمامته فوصل مسح الناصية بالعمامة وإنما وقع أداء الواجب من مسح الروس بمسح الناصية إذ هي جزء من الرأس وصارت العمامة تبعا له كما روى أنه مسح الخف وأسفله كالتحج له والأصل أن الله تعالى فرض مسح الرأس وحديث ثوبان محتمل للتأويل فلا يترك الدليل المتيقن بالحديث المحمل ٨٥ ص ٥٧٦ ج ١

وعرية . والحق عندى أن المسح على العمامة ثابت فى الأحاديث كيف لا وقد ذهب إلىه الأئمة الثلاثة رضى الله عنهم ولو لم يكن له أصل فى الدين لما اختاروه البتة . وإنى لست بمن يأخذون الدين من الألفاظ بل أولى الأمور عندى توارث الأئمة واختيار الأئمة فانهم هداة الدين وأعلامه ولم يصل الدين إلينا إلا منهم فعليهم الاعتقاد فى هذا الباب فلا نرى بهم الظن ، ولا نقول : إن المسح على العمامة لم يثبت فى الدين ومع ذلك ذهبوا إليه ولذا لم يقل محمد رضى الله عنه إن المسح على العمامة لم يثبت . ولكنه قال إنه كان ثم نسخ ومعنى النسخ قد علمته فى المقدمة فراجعناه فانه بهم وقد غفل عنه كثير من الناس ولا يرون النسخ إلا ما اشتبهوا عندهم مع أن النسخ فى السلف أعم منه . ولذا لا أجترى على أن أقول : أنه بدعة كما يقادر من بعض الكتب بل هو مباح كما عر به الرازى منا فى أحكام القرآن . وكان مولانا شيخ الهند يقول بأداسة الاستحباب منه وإن لم يكن : ١٩٠ . كتب قلت : بل ينبغي أن يلتزم أداء الاستحباب منه لأن الإباحة تفيد لو كان المسح على العمامة من باب العادات . وأما إذا كان سنة قصدية فلا بد أن يقال بأداء سنة التكميل منه . والأحاديث فى المسح على العمامة على أنحاء فى بعضها ذكر العمامة فقط . وفى بعضها ذكر العمامة والرأس كليهما . وفى بعضها ذكر الرأس فقط . وقد جاء حديث المغيرة على الطرق الثلاثة فدل على أنه لم يمسح على العمامة فى تلك الواقعة إلا وقد أدى القدر المجرى على الرأس ثم تفنن الراوى فى بيانه فاقصر تارة على ذكر المسح على الرأس وأخرى على العمامة وإذا أوعب القصة ذكرهما . فإذا وجدنا فى هذا الحديث ذكر مسح العمامة مكان المسح على الرأس . تارة وبالعكس تارة وجمعها الراوى تارة يسبق الذهن منه أن يكون فى الأحاديث الأخر التى فيها ذكر المسح على العمامة فقط أيضاً كذلك فما دام لا يثبت أنه مسح على العمامة ولم يمسح معها على الرأس . لا تقوم الأحاديث المحملة فى هذا الباب حجة للحنابلة . لاحتمال أن يكون الأمر فيها أيضاً جدي . بثينة . ويمكن أن يكون المسح على العمامة فى الوضوء على الوضوء فإنه قد ثبت الوضوء عندى على أنحاء كما مر مراراً . وإن أنكرنا ابن تيمية وثبت الاقتصاد على بعض أعضاء الوضوء على المسح فى بعض أنحاء الوضوء . وعلى هذا يمكن عندى أن يكون هذا أيضاً نوعاً من الوضوء . وتبين لى بدت تتبع الطرق أن هذه الواقعة التى تلها فى الباب الآتى واحدة . قال أخبرنى عمرو بن أمية أن أباه أخبره أنه رأى رسول الله ﷺ يحتض من كثرة شاة فدعى إلى الصلاة فألقى السكين ولم يتوضأ . وواقعة الباب أيضاً يروىها عمرو بن أمية عن أبيه فإن كانت تلك واحدة كما هو المتبادر عندى بعد جمع طرقها فالأقرب فيها أنه لم يتوضأ فيها وضواً كاملاً ولكنه اكتفى بالمسح على العمامة والخفين وحيت ذلك فليكن هذا أيضاً نوعاً من الوضوء .





مستحب الخواص ولا يبد فيه فان قهأنا أوجبوا الوضوء بأقل من هذه الأشياء كالنظر إلى الأجنبية والنية مثلا ، فلو التزمنا الوضوء من مس الذكر والمرأة وغيرها الذى هو ألحش منه لما كان فيه بأس ولا خلاف للذهب . أما المعنى فيما مست النار فان الملائكة لهم تباعد وتنافر عن الأكل والشرب بطباعهم الزكية ومن أكل أو شرب المطبوخ الذى تدنس بهنهم ونضجته أيديهم فكأنه وقع على بعد بعيد من طبعهم فلعل الشرع أمر بالوضوء منه تلافيا لهذا البعد ، أما اليساع على الشجر فإنه بمنزل عن النظر لأنه حديث عهد بربه وبركة من الله وكان النبي ﷺ يضع الباكورة على عينيه ويعطيه أصغر ولدان وأما المطبوخ فقد مست النار ولحقته صنعة البشر وغيره عما نزل إليهم فحقت بركته وبدلت قرب عهده بالبعد ودنسته بأدناس البشر فشأنه لا يكون شأن الثمر فإنه قد علم من شأنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يتبادر إلى ماء المطر ويقوم فيه قائلا إنه حديث عهد بربه ولم يكن يفعل مثله بسائر المياه لأن هذا الماء بعد استقراره فى حفرة أو بركة تلتطخ بأنواع الادباس ولم يبق على صفة حدانة العهد .

فالحاصل أن الوضوء من هذه الأشياء ليس كالوضوء من الأحداث والانجاس بل من باب التشبه بالملائكة والتقرب إليهم .

ولما اختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الجمهور لم يخرج أحاديث الجانب الآخر وترك ذكرها رأسا وهذا من دأبه وإنما خص اللحم بالشاة لمكان الخلاف فى لحم الإبل فإنه ذهب أحد رحمه الله تعالى إلى الوضوء منه ولو كان نيا .

وقال بهضم : إن المراد من الوضوء هو الوضوء القوى . قلت : وهو خلاف المتبادر عندى لا لما قاله ابن تيمية فإنه أقسام الوضوء قد ثبتت عندى فى غير واحد من الأحاديث بل لأنه لا يشهد به الوجدان ولا يشهد به العمل وإن كان لا بذلك أن تقول به فالأولى أن تستدل عليه بما أخرجه السيوطى فى الجامع الكبير عن المختارة للضياء المقدسى الوضوء ناقص بما مست النار فيحمل الوضوء فى هذه الأحاديث على الوضوء ناقص على رواية المختارة والحافظ ضياء الدين شرط الصحة فى كتابه وقال ابن تيمية إنه أحسن من المستدرك للحاكم ، ثم إن حديث الوضوء مما مست النار يشتمل على القصر وقد وجهناه فيما أمليناه فى درس الجامع الترمذى .

قوله «يجتزأ» ولم يكن الاحتراز للأكل كما يفعلونه أهل أوروبا بل للقطع فقط وقطعة اللحم إذا كانت كبيرة لا بد من قطعها ثم تلك أمور يعرفها كل بفطرته السليمة أن أيها يكون للضرورة وأيها للتشبه بهم فإن كنت أوتيت من الإيماء نورا فاعرفه فإن المؤمن ينظر بنور الله وإلا فأنت

وشأنك وإنما يجادل في مثل هذه المواضع من لاجياهم ولا دين وصدق الله . وكان الإنسان أكثر شي. جدلاء والجدل بأن لا يريد العمل ويتمثل بالشبهات ويخاصم لمجرد هواه فلسنا نشغل بجوابهم والله المستعان .

## باب من مضمض من السوق الخ

ولما كان عند المصنف رحمه الله تعالى بعض جزئيات مما مست النار أراد أن يبوب لكل منها باباً باباً .

قوله «صباح» وهي الموضع الذي ردت فيها الشمس بين خير والمدينة وصححه الطحاوى في مشكل الآثار ونقل عن شيخه أنه أوصى الأمة بحفظ هذه المعجزة الباهرة التي ظهرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم <sup>(١)</sup> ونسب النووي إليه أنه قائل بتعدد القصة وهو سهو منه ، وإنما صحح الطحاوى واقعة واحدة ولم يقل بتعدد لها أصلاً ولعل النووي لم يظفر بالأصل أو لم يراجع إليه فوقع في الغلط وهكذا تكون الأغلاط في أخذ النقول بدون المراجعات إلى الأصول . والذي تحصل لى في تنقيح القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث علياً رضى الله عنه لحاجة قبل العصر فذهب إليها ولم يصل حتى غربت الشمس ثم لما أخبر به النبي ﷺ دعا له فردت له الشمس . وما سوى ذلك فكله من اضطراب الرواة أما إنه لم يصل العصر فالوجه عندي أنه تراحم عنده أمران الأول الأمر العام في أداء الصلاة في وقتها . والثاني الأمر الخاص وهو أمر النبي ﷺ في هذا اليوم بالفراغ عن حاجته التي بعثه إليها قبل غروب الشمس كما يجيء في البخارى في قصة بنى قريظة حيث أمرهم النبي ﷺ أن يصلوا العصر في بنى قريظة فأدركهم الوقت قبل بلوغهم إليهم فصلى بعضهم العصر نظراً إلى الأمر العام ولم يصلها بعضهم حتى فاتتهم الصلاة لأنهم رجحوا الأمر الخاص على العام وفيهموا أنهم أمروا بأن يصلوا العصر في هذا اليوم في بنى قريظة وإن فاتهم الوقت في الطريق وهذا اجتihad مشكل لأنه إن رجح الأمر الخاص يفوته الأمر العام وإن عمل بالأمر العام فاته الخاص . ثم إن هذه القصة في خير . وسهى بعضهم حيث فهم أنها في غزوة الخندق مع أنه ليس فيها رد الشمس بل فيها غروب الشمس وفوات الصلاة .

(١) قال الطحاوى بما الأحاديث في قصة رد الشمس : وكل هذه الأحاديث من علامات النبوة وقد حكى على بن عبد الرحمن بن المسيمة عن أحمد بن صالح أنه كان يقول لا ينبغي لمن كان سليله العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء الذي روى لنا عنه لأنه من أجل علامات النبوة اه مشكل الآثار

## باب هل يضمن الخ

وقد مر من أن المضمضة لحال اللب لا لحال الصلاة فالمضمضة من متعلقات الأكل وآدابه عندي فيستحب عقبيه لا عند الصلاة خاصة نعم قد يجتمع الفراغ عنه والقيام إلى الصلاة وحينئذ يتأكد كما قلت في حديث المستيقظ فإنه من مسائل المياه في الأصل ثم الصيانة المطلوبة في مياه الوضوء بالأولى فينجر إلى الوضوء أيضا وإليه يشير تعليقه بأن له دسما يعني به أنه لحال الطعام .

## باب الوضوء من النوم الخ

وظاهر الرواية فيه أن النوم عند تمكن المقعد لا يفسد ويفسد عند التجافي ، وأما الهيئة التي في كتب الفقه فأول من فصلها (الطحاوي) ثم تبعه (القدوري) ثم تبعه الناس وفي الدر المختار : إن تمكن مقعده ونام لا يفسد وإن طال ، وفي عبارة وإن جلس مستندا فهذا هو المذهب . أما الفتوى فإنه يبنى على المصالح واختلاف الزمان والمكان فلا يوسع فيه في تلك الأيام فإنها أيام يأكل فيها الناس كثيرا فيحدثون مع تمكن المقعد . وذهب بعضهم إلى أن النوم ناقض مطلقا وقال آخرون : إنه غير ناقض مطلقا وحاصل ترجمة المصنف رحمه الله تعالى أن فيه تفصيلا فيكون ناقضا تارة وغير ناقض تارة ولم يضبطه لأنه غير ممكن ومذهب الحنفية مر تفصيله .

قوله (لعله يستغفر الخ) أي يريد أن يستغفر فيحجر ويسب نفسه مكان استغفاره لما وفيل معناه أن يميل عن الصلاة فيسب نفسه لم فرضت عليها .

قوله هـ عليه قدس أي حتى يعلم أنه يستغفر أو يسب وأنه ماذا يقرأ ، وفي الخبر لا استأجر شرط للصلاة و مراده أن يكون بحيث يبقى له فهم فلا يعمل عما يفعل كلية وفي البحر أنه لو نام في قعدة التراويح لم يفسد صلاته وإن نام غرقا الخ قلت : وكان الحديث مأخوذ من قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) الخ ومن هنا ذهب الفقهاء إلى أن الأغماء والجنون ناقضان فإنهم رأوا أن القرآن جعل العلم بما يقولون غاية للصلاة فإذا كان بحيث لم يكن له أن يعلم ما يقول فإنه لا يقرب الصلاة فجعلوا الأغماء والجنون ناقضين . لأنه لا يدري فيهما ما يقول . ومن هذه الآية أخذ أدنى مقدار الخشوع وهو أن يعلم الرجل أنه ماذا يقرأ هو أو إمامه فاعلمه فإنه مهم ثم الخشوع مستحب كما في الاختيار شرح المختار ولم أجده في عامة كتبنا وهو بالظر إلى موضع موجود في حال القيام إلى آخره أقالوا ولم أزل أتبع هذا التفصيلا مأخوذا من كتاب أحمد بن حنبل في سب نفسه في سجدة .

رحمه الله تعالى . وعن أحمد رحمه الله تعالى في كتاب الصلاة أن المصلي في حال القيام يحني رأسه شيئاً إلا أنى أتردد في كون الكتاب المذكور من تصنيف أحمد وفي الفتح أنه تصنيفه .

## باب الوضوء من غير حدث

أراد أن يشير إلى الوضوء المستحب فأخرج تحت الوضوء وتركه وهو مستحب في نحو عشرين موضعاً كما في الدر المختار وقد مر من أن الوضوء عند كل صلاة مطلوب عند الشرع وهو الظاهر من قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة ولذا لا أقدر فيه وأتم محدثون كما قدره المفسرون كيف ! وقد ثبت عند أبي داود بإسناد قوى أن النبي ﷺ كان مأموراً بالوضوء طاهراً أو غير طاهر فلما شق عليه أمر بالسواك عند كل صلاة . وعلم منه أيضاً أن السواك بدل الوضوء وكان الأصل هو الوضوء إلا أنه لما شق عليه أقيم أنموذجة الشيء مقام الشيء . وقد مر من عن فتح القدير أن السواك مستحب عند الصلاة عندنا أيضاً ثم الوضوء من الأشياء التي تقدم حكمها نزول النص لأن آية المائدة آخرها نزولاً والوضوء كان فرضاً قبلها أيضاً .

## باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله الخ

قوله : « فسمع صوت إنسانين » الخ وهذا دليل على أن العذاب محسوس ومسموع لمن كانت له أذنان لأنه متخيل فقط نعم هو في عالم آخر والناس يريدون أن يسمعوه في هذا العالم فيقومون في الخبط ألا ترى أن الحواس الخمس في هذا العالم ثم لا يدري أحدهما مافي عالم الآخر فلا تدري الشامة ما للسمع والذوق ولا تدري السامعة ما للشم والذوق فهكذا لا يمكن أن يكتنه من في عالم الأجساد مافي عالم البرزخ إلا أن يسمعه الله تعالى ( وما أنت بمسمع من في القبور ) ولم يدع الشرع أن أحوال البرزخ من أحوال عالم الأجساد ليقال إنا لنسمع الصوت ولا نرى أحداً في القبر معذباً إلى غير ذلك فاعلمه .

« قوله في كبير » أي بحسب نفسه ووجوده لا بحسب الإثم . قال النووي ما حاصله : إن عدم الاجتناب من البول ليس بكبيرة في نفسه بل يفضي إلى كبيرة وهي الصلاة في تلك الثياب النجسة المستلزمة بطلان الصلاة . قلت إن أراد به أن الصغائر لا يعذب عليها فهو ليس بصحيح وإلا فندم الانتفاء الكبيرة في نفسه بل كل صغيرة تصير بالإصرار كبيرة فن قلت مبالاته بأمر البول واعتاد به فقد ارتكب الكبيرة صلى فيها أم لا ؟ لأنه قد مر من أن التطهر في عامة الأحوال مطلوب والتطنج

بالتجاسات مکروه وهذا وإن کان صغیره لکمه لما أصر علیه واعتاده صار کبیره حتی حققت علیه کلمة العذاب والمیاذبافه .

« قوله لا یستر الخ » وفي لفظ لا یتزده وفي لفظ آخر لا یتبرأ وتوم بعضهم : أن معناه أنه لم یکن یستر عورته عند البول . وقیل معناه : إنه لم یکن یحترز عن رشاش البول . أقول وعحصل کلها واحد مع فرق یسیر بینها ففی عدم الاستتار أنه لم یکن یضع ستره بینة وبين البول ولا یتقی من رشاشه فیعود إلیه رشاشه . والاستتزاء والاستبراء هو الاستنجاء علی طریق مسنون أخی به الطریق الذی یعمل به الناس لقطع القطعیر من التتحنج والمشی خطوة أو خطوتین وکالتیر عند ابن ماجه مرفوعا وهو عند الأطباء مضر فإن کان ماأظنه صحیحا فالحدیث علی الاخیرین یقتصر علی بول الناس فقط ویكون معناه أنه لم یکن یحاط فی الاستنجاء ودفع القطعیر قابلی بالعذاب لأجل هذا التهاون وعلی الأول یمکن أن یراد من البول مطلقه أشامل لبول الإنسان و غیره لأن عدم الاتقاء من رشاش البول یتحقق فی سائرهما ویكون معناه أنه معذب لقله مبالاته بالآبوال . ثم قششت وجه خصوصیه البول فی عذاب القبر لیظهر أن المراد به بول الناس أو مطلقه فإن کان ذلك المعنی مختصاً ببول الناس یقتصر الحدیث علی أبوالهم وإن کان عاما فلیعم الحدیث أيضاً حسب عمومه ولم أر فیہ شیئا غیر ما فی شرح الهدایة أن أول ما یسأل العبد عنه یوم القیامة هو الصلاة فناسب أن یكون أول ما یسأل عنه فی القبر هو الطهارة لأن البرزخ مقدم علی الحشر والطهارة متقدمة علی الصلاة فناسب أن یسأل فی أول منزل من منازل الآخرة عن شرائط الصلاة . وما وضح لدی هو أنه لا دخل فیہ لخصوص البول بل التجاسات کلها مؤثرة فی العذاب لأن ملائکة الله تأذی عن التجاسات بطبعهم والمعاملة فی القبر إنما تكون معهم فیقع من جانبهم التعذیب لهذا فاللائکة إنما یستأنسون بالطهارة یتنفرون بالتجاسة والبول نجاسة حسا والنیمة معنی لأنها لحم الآخر . وإما خص ذکر البول لأن الحئی والروثة وعذرة الإنسان وكذا سائر القاذورات یحترز عنها کل جاهل وعالم من فطرته ، وقلبا یتحمل أن یتلطح بشئ منها بخلاف البول فإن عامة العرب لم یكوبوا یبالون به كما صرح به الشارحون فی قصة بول الاعرازی أن بوله فی المسجد کان علی عاداتهم فی قلة المبالاة به . ولذا قال وما یعذبان فی کبیر

قوله: وما لم یبیس الخ قیل فی وجه تخفیف العذاب : إنه من آثار تسلیح الجریدة وإنما وقته بالیس لأنها لا تسبح بعده . وقیل بل هو بركة یده الکریمة ومثل هذه الواقعة عند مسلم فی أخره ص ۴۱۸ ج ۲ وفيها تصریح باستشفاعه ﷺ لهما فی حدیث جابر الطویل فی صاحبی

القبرين « فأجبت شفاعتي أن يرفع ذلك عنهما ما دام القهنيان رطباً » وهذا صريح في شفاعته صلى الله عليه وسلم وأنه لا دخل فيه للتعذيب نعم عدم اليبس أجل فقط فالترقية ليس لعدم التسييح بعده بل لأنه ضربت له هذه المدة . ثم إن الحافظين بحثاً في هاتين القهنتين أنهما اثنتان أو واحدة ومال الحافظ رحمه الله تعالى إلى التعدد وقال : إن ما في الباب قصة المسلمين في المدينة وما في أواخر مسلمة قصة الكافرين في سفر والزم تخفيف العذاب عن الكافر مع عدم التجاة . وذهب الشيخ البدر العيني إلى الوحدة . أما لقاء الرياحين على القبور ففي « فتاوى الهندية » عن مطالب المؤمنين أنه جائز تمسكاً بحديث الباب . قلت : وصرح العيني أنه لغو وعيب . وقال الخطابي : إن ما يفعله الناس على القبور لا أصل له كما في النووى وهـ صنف المطالب ليس من الكبار ليقب به <sup>(١)</sup> بقى البحث في أن المؤثر لو كان هو التسييح فهل ينقطع عنها التسييح بعد اليبس فإنه يخالف ظاهر قوله تعالى ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده )

### « البحث في تسييح الأشجار ، وقوله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده »

واعلم أن المفسرين أخرجوا آثاراً تحت قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » ويستفاد منها انقطاع التسييح في زمان مع أن الآية تدل على العموم ففي الآثار أن الثوب إذا كان أيضاً فإنه يسبح وإذا اتسخ فإنه لا يسبح وهكذا الماء إن كان جارياً يسبح وإن ركد ينقطع عنه التسييح وكذلك المرأة إذا حاضت وأما الحمار والكلب فإنهما لا يسبحان أصلاً ومن هنا تبين لي وجه

(١) قلت وقد توغل الناس في لقاء الرياحين على القبور حتى أنهم جعلوه من سمات الحنفية ومن لا يتبع هوام يرمونه بالوهاية ويسخرونه وينبذونه بالألقاب فهذا الله تعالى طريق الصواب حيث يتمسكون من قصة واحدة اختلف المثار فيها ولم يتحقق بعد بل الأرجح والأصح أن يكون المثار هو بركة يده الكريمة وفكره في نفسك أن أى هذين أولى تخفيف العذاب بشفاعة خير البشر أو بتسييح الشجر وكيف كان إن كانوا يدعون اتباع الحديث فعلمهم أن يضمو الجرائد دون الرياحين وعلى المعذنين دون المقرين ، لأن الحديث إنما ورد في المعذنين فالتبعية بالحديث أن يعمل به أولاً ثم يعديه إلى الآخرين : وأما الذين كانوا يتبعونه ظاهراً وباطناً وهم الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم فلم ينقل عنهم أنه عملوا به إلا رجل أو رجلان فإنهما أوصى به أتباعاً لفعل النبي ﷺ وجاهيرهم لم يروا فيه تقبلاً ولو كان عندهم تقب لتركوه البتة . ولا يخفى أن البدعة تجري في مثل هذه الأمور فلا تكون مادتها معصية بل ربما تكون طاعة وإنما يلبسون عليها الحياة من عند أنفسهم ويتصنون منصب الشارع فقولا الذين حبل سبعهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فإن قلت : إن كان تخفيف العذاب لأجل بركة يده فما معنى « مالم يبسا » قلت هذا أجل لبقاء بركة يده الكريمة كما أفاده حضرة الشيخ رحمه الله تعالى وما البعد فيه ؟

كونهما قاطعين للصلاة المصلي فإذا كانت دونهما ستره لم يضر مرورهما ولذا غضبت عائشة رضي الله تعالى عنها وقالت عدتونا بالكلاب والحمر . وقيد الحائضة وإن لم يكن في عامة الطرق لكنه عند أبي داود ص ١٠٢ ج ١ يقطع الصلاة المرأة الحائضة والكلب ولم أر أحداً منهم تنبه لهذه الدقيقة . قلت : ولذا ينتجس بوقوع التجاسة كما اختاره الحنفية وهكذا الحال في الحجر إذا ثبت في مكانه وإذا أفلح والشجر إذا كان رطباً وإذا يبس . والذي تبين لي والله تعالى أعلم أن هذه الأشياء كلها تسبح في الحالين كما شهد به النص إلا أنه يتغير نوع تسبيحها فإن الاتساع والركود والقطع والقلع موت لهذه الأشياء وهكذا الإنسان يسبح نوع تسبيح مادام حياً ، وإذا مات وصار تراباً ولحق أجزائه بالعناصر فإنه لا يسبح هذا التسبيح بل بتسبيح العناصر . فيتغير نوع تسبيحه لأنه لا يسبح أصلاً ، لأن القرآن صرح بأن تسبيح كل نوع على حدة فقال ( كل قد علم صلاته وتسبيحه ) وهكذا يستفاد الاستغراق من عامة الآيات إلا في آية واحدة فإنها تشير إلى التخصيص فقال بعد ذكر السجدة ( والسجدة والتسبيح من نوع واحد ) ( وكثير حق عليه العذاب ) : قال الشيخ الأكبر في الفصوص : إن بنية الكافر لا تسبح وتسبح أجزائه . قلت ومراده مأمراً من أن الحياة الوحداية لا تسبح وإنما تسبح أجزائه وعناصره من نوع تسبيحه . والحاصل أن الشجر الرطب يسبح تسبيح الثبات وإذا يبس فإنه يسبح تسبيح الجداد وهو معنى قوله مالم يبسا (١)

ولعلم أن قوله تعالى : « وكثير حق عليه العذاب » ليس فيه استثناء صراحة فإن الاستثناء إخراج عن الحكم وليس له عندهم لفظ سوى « إلا » بل هذا خاص ورد بنقيض حكم العام وهو قوله تعالى وإن من شيء إلخ فليس فيه استثناء بل تعارض فهو يوجب إليه . ثم أقول : ليس العذاب في القبر غير تلك المعاني التي يراها الرجل في حياته من الضيق والإفراح فمن يرى في نومه أنه متلطح بالنجاسات مثلاً فإنه تشتمر نفسه ويضيق صدره وتطول عليه ساعاته كذلك في القبر إذا يرى نفسه متلطحاً بالنجاسة فإنه يقتفر عنه ولعل الغيبة تجسد لحماً ويكون بهذا الطريق عذابه ونعم ما قال الصفدي :

شر الوري بمساوي الناس مشتغل مثل الذباب يراعي موضع العلل

ولا أجد أحداً من الحيوانات متمتعاً بالنجاسات مثل الذباب والكلب وفي الكل معاني

(١) قلت ولعله يكون فرق بين تسبيح الرطب واليابس كتسبيح الحي والميت حيث لم ينفع تسبيح اليابس في تخفيف العذاب . وإذا تحقق بما أفاده إمام العصر صاحب هذه الآمال أن يبس الجريدتين انتهاً لأجل التخفيف فلا إشكال ( من المصحح )

أخرى أيضاً فمن عاداته الولوغ في الآواني فلا يمر بآنية إلا ويشمه ويبلغ فيه ومن عاداته أن يسطو على الإنسان فإذا هدده بالعصى فرم ثم إذا تفاخل عنه شيئاً عاد إليه . وهو حال الشيطان فإنه أيضاً في مراقبة أحوال الإنسان فإذا وجد موضعاً نقص فيه وكذلك حاله مع الذكر كحال الكلب مع المعصية قال تعالى : ( إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ) فذكر الله مطردة للشيطان وحياة للقلب فكل الطباع الإبلسية التي في جملة الإنسان هي التي تتمثل في القبر ويزداد منها عذاباً لا أريد به أن العذاب في القبر تخيل فقط كما تفوه به بعض الملاحدة بل أريد تقيمه وتقريبه إلى الأذهان بنوع من الأمثلة فيعذب في القبر كما ورد في الحديث (١)

## باب ما جاء في غسل البول

فقرر البول على بول الناس ونصر عليه ولم يرد به مطلق البول واختار طهارة بول ما كول اللحم وحينئذ يقتصر قوله يستنزها من البول على بول الناس عنده بل يستفاد من تراجمه : أنه اختار طهارة الأبول مطلقاً سوى بول الإنسان . وقال الشارحون : إنه اختار مذهب داود الظاهري القائل بطهارة الأبول والأذبال غير عذرة الإنسان والخنزير والكلب . قلت : وقد مر مني في الباب السابق أن لفظ الاستنزاه والاستبراء يشعر بأن المراد منه بول الإنسان فإنه لا يتحقق إلا في الإنسان فلفظ الاستنزاه في هذا الحديث يوجب إلى أن المراد به بول الناس خاصة وحينئذ يسقط الاحتجاج به على نجاسة سائر الأبول . والقرينة الثانية على أن المراد به بول الناس فقط ماروى عن بنى إسرائيل أنهم كانوا إذا أصابهم البول يقرضون جلدهم بالمقاريض . وأوله ابن دقيق العيد وقال إن المراد من قطع الجلد هو قطع الفرو دون قطع الجسد فإنه مستبعد . قلت : ورأيت في بعض الالفاظ قطع الجسد أيضاً . ثم رأيت في مصنف ابن أبي شيبة (٢) أنهم كانوا مأمورين بقطع الثوب في الدنيا أما قطع الحلد فكان عذابهم به في قبورهم . فتبين لي أن هذا القطع كان طريق عذابهم في القبر . وأظن أن أثره باق في هذه الأمة أيضاً وإن كان خفف فيه بنوع والله أعلم .

(١) يريد إمام العصر رحمه الله ما حققه في غير هذا الموضع من تجسد المعاني والأعراض في البرزخ والمحشر وتحوّلها جواهر بما أخبر عنه الخضر الصادق عليه السلام لا أنها أمور خيالية لا يكون لها وجود في الخارج وفي العبارة نوع قصور عن الإيضاح فليتبّه . وليراجع لايضاح ما أشار إليه إمام العصر ما ذكره الغزالي في الإحياء من عذاب القبر ، والشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة ، في عالم المثال ( من المصحح )  
(٢) ومصنفه صف قبل البخاري وابن أبي شيبة من رجال مسلم كفا في تقرير الفاصل عبد العزيز من الزيادة



والقرينة الثالثة أن الرواة إنما يتناقلونه في بول الناس يعني أن الرواة عند السؤال والجواب والمراجعات إذ يأتون بهذا الحديث يريدون به بول الناس وهذا يؤيد أنه محمول على بول الناس عندهم ولما لم يكن عندي دليل على التخصيص راعيت الجانبين فقلت باعتبار تناقل الرواة أن المراد منه بول الناس وهو مراد أولى ولفقدان دليل التخصيص قلت : إن المراد منه البول مطلقاً وهو مراد ثانوي . وهذا واسع عندي أن يقتصر الشيء على أمر باعتبار مراده الأولى ويعمم بحسب مراده الثانوي ولأنه لا فارق بين بول الناس وغيره فيلحق غيرهم به أيضاً .

وقد تحقق عندي تعدد المصدق ولم يبنه عليه أحد إلا بمض شارح التلويح حيث قال : إن خبر الغيب مصداق أولى للفظ (الخبر) وما يقوله الجمهور مصداق ثانوي له . وهكذا أقول في (البول) ثم أقول إن الحكم إذا ورد على اسم يكون بعض مصادقات مسماه كثير الوقوع ثم خصص الحديث هذا البعض الذي هو كثير الوقوع بحكم فهل يقتصر هذا الحكم على هذا البعض فقط أو يدور على الاسم مطلقاً والذي يتضح : أنه يدور على الاسم ولا يقتصر على هذا البعض لأن الاختصار فيه إذا كان لكثرة الوقوع فلا معنى للتخصيص وهنا أيضاً كذلك فإن حكم التعذيب وإن اقتصر على بول الناس كما اختاره البخاري إلا أن تخصيصه بالذكر لكثرة المعاملة معه فلا يقتصر الحكم عليه بل يتعدى إلى سائر الأبول . وحيث لا يحتاج إلى التقرير السابق أيضاً . أما الأصوليون فلم يذكروا تعدد المصدق نعم قسموا العرف إلى لفظي وعمل . واللفظي أن يدل عليه اللفظ بوضعه . والعمل مترك به العمل في بعض مصادقاته ، وإن اشتمل عليه اللفظ لغة كاللحم ، فإنه لا يطلق في العرف على لحم السمك وإن اشتمل عليه لغة فاعتبروا اللفظي مطلقاً وقد يعتبرون بالعمل أيضاً ويحملونه مخصوصاً كما في اللحم ، فمن حلف أن لا يأكل اللحم فإنه لا يحث بأكل لحم السمك . والذي أقول في مثل هذه المواضع هو إقامة المراتب واختلاف الأحكام في بعض أفراد المسمى ففي معنى اللحم مراتب يسع للتكلم أن يريد بعضها ويترك بعضها وهذا أيضاً وجه ، وإقامة المراتب لم يتعرض إليه الأصوليون أيضاً وكان مهما . وما في حاشية (نور الأنوار) نقلاً عن مستدرك الحاكم أن النبي ﷺ لما فرغ من دفن سعدوا بئلي بعذاب القبر جاء إلى امرأته فسألها عنه قالت كان يرعى غنماً ولا يستتر من بولها فقلت : « استزها من البول » فلم أجده في النسخة المطبوعة ولا في القدر الموجود من النسخة القلبية عندي ولو ثبت لكان فصلاً في الباب وسأني بعض الكلام في باب ما يقع من التجاسات الخ .

**باب** ترك الناس الأعرابي الخ لعله يريد بيان ما هو الأضع فيما بال الرجل في المسجد ولم يدخل في مسألة التطهير بعد وقد مر في باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان الخ .

## باب صب الماء على البول النخ

يطهر السطح بالصب والجوف بالجفاف أو بالحفر لأنه إذا صب الماء يصير جارياً - واعلم أن في قبحها مسألة عجيبة وهي : أن دلوين إذا كان أحدهما نجساً والآخر طاهراً ثم صباً من الفوق معاً يكون مجموع الماء الساقط طاهراً للجريان فيراها الناظر ويزعم أنها متفق عليها بدون اختلاف مع أنها تبني على أصل آخر اختلف فيه عندنا ، وهو أن الجرى هل يشترط له المدد أم لا فقال بعضهم : إن الماء لا يسمى جارياً ما لم يكن له مدد . وأطلقه آخرون وسماه جارياً بمجرد الجرى . ثم جعلوا يتفرعون على قول من لم يشترط المدد للجريان كما رأيت المسألة المذكورة فينظرها ناظر ويغفل عن الأصل الذي اختلف فيه ويطننها مسألة بدون اختلاف فاعلمه .

قوله : (طائفة من المسجد النخ) وترجمة الناحية عندى (يكسو) وعلى هذا مافى الموطأ لمحمد رحمه الله تعالى « أحسن إلى غنمك وأطب مراحمها وصل في ناحيتها فإنها من دواب الجنة » معناه (يكسوها ورا يكطرف هو كرنا زير طه) فيكون دليلاً على نجاسة أزالها كوال اللحم وأبوها لأنه أمرها بالتجنب عنها والصلاة في الناحية أى في طرف منه .  
قوله : « أعراني » هو ذو الخويصرة (١) وهو يمانى ورجل آخر تيمى والاول رجل صالح والثاني شق رأس الخوارج به عليه ابن الأثير .

## باب بول الصبيان النخ

نسب ابن بطال إلى الشافعية أن بول الصبي الذى لم يطعم طاهر عندهم وأنكر عليه الشافعية وقالوا : إنه نجس عندنا إلا أنه يكفي التوضيح لتطهيره . قلت ومذهبهم أنه إذا رش الماء على بوله فقد طهر وإن لم تتقاطر منه قطرة فإنه صار مغلوباً وحينئذ لا ذنب لابن بطال إن نسب إليهم الطهارة فإن النجاسة إذا لم تخرج بشئ فكيف طهرت بمجرد كونها مغلوبة وقال الثلاثة إنه نجس يغسل كسائر الأنجاس إلا أنه لا يحتاج إلى المبالغة في غسله من ذلك والعصر في كل مرة وصرح محمد رحمه الله تعالى في موطنه أن في بول الرضيع رخصة أى تيسيراً وهو مقتضى الأحاديث فورد فيه خمسة ألفاظ : أتبعه بوله ، ورشه ، ونضجه ، وصبه ، ولم يغسله غسلاً ، كما عند مسلم والآخر صريح

(١) لعل هذا لقبه حيث قال السبيل اسمه نافع وقيل حرقوص بن زهير وجزم به أسعداه (من المصحح البورى)

في نقي التأكيد . قال ابن عصفور في حاشيته ( كتاب سيويه ) إن المجاز لما كان له تطرق في لغة العرب كثيراً وضعوا الدفعة طرفاً منها التأكيد فقولنا جاءني لبيان أن الفعل هو المحي . حقيقة دون مقدماته . وقولنا جاءني أسس لدفع تطرق المجاز في الزمان وقالوا إن لدفع التطرق في الفعل طريق آخر وهو التأكيد بالمفعول المطلق وعلى هذا قوله لم يغسله غسلًا للتأكيد ودفع تطرق المجاز فمعناه أنه لم يغسله غسلًا مؤكداً وهو الذي أراد به إثبات الرش والنضح فالتنقير والاثبات يتلاقيان في المعنى والمآل فقد عني بالنقي نقي الفصل مؤكداً وبالأمر أمر الرش ومثله .

ثم المسألة عند اختلاف الألفاظ ينبغي أن تؤخذ بعد رعاية جميع الألفاظ فمن نظر إلى لفظ النضح والرش فقد قطع نظره عما يجب عليه النظر إليه وإنما اختلفت الألفاظ في بيان تطهيره لأنه لم يكن فيه تأكيد فاستخف أمره وعبر عنه تارة بالنضح والرش وأخرى بالصب فهذا مجرد تعبير وطريق بيان لا مسألة منضبطة وهكذا إذا يستخف الأمر ترد فيه التعبيرات بكل نحو ومن ههنا يستفاد الرخصة ثم في الدر المختار ص ٤٤ مسألة سها فيها ضاحجه وهي أن العصر إنما يشترط إذا غسل الثوب في الإجماع وإلا كفى له الصب ولولم يمصره . قلت : وهو سهو بين فإن هذه المسألة كانت في النجاسة المرتبة فقلها في غير المرتبة أيضاً كما في الخلاصة والعجب من ابن عابدين حيث لم يتعقب عليه .

ثم إن الطحاوي (١) أجاب عن لفظ الرش بوجه آخر وقال : إنما أراد بالنضح صب الماء عليه

(١) قال الخطابي في معالم السنن : إن النضح في هذا الموضع الفسل إلا أنه غسل بلا مرس ولا ذلك . وأصل النضح الصب ومنه قيل للبرع الذي يستقي عليه الناضح فأما غسل بول الجارية فهو غسل يستغنى فيه فيمرس باليد ويعصر بعده . وقد يكون النضح بمعنى الرش أيضاً . ثم قال : إن النضح فيه ليس من أجل أن بول الغلام ليس نجس ولكنه من أجل التخفيف الذي وقع في إزالته انتهى مختصراً قلت وعلى هذا لأدرى ، ماذا بقى الخلاف بيننا وبين الشافعية . فإن النضح على ما أراده الخطابي هو الفسل بلا مرس وهو متفق عليه على ما يظهر من الموطأ إلا أن يفرق بأقامة المراتب في التخفيف . قال الشيخ رضي الله عنه : إن كتاب الطحاوي أحسن كتاب الحنفية إلا أن الأسف أنهم لم يمارسوه ولا يستفيدون به بخلاف المالكية فانهم يستفيدون من كتابه في قصائهم حتى قيل إن الطحاوي أعلم بمذهب المالكية والشافعية من أنفسهم والطحاوي يحبه النفس لا يبلغ مبلغ كلامه إلا يقبه كذلك وله كتاب في الفقه الشيعي بمختصر الطحاوي وتعلم الفقه على القاضي الأسديجاني . واليهي لما رأى كتابه معاني الآثار وصنف لجوابه كتاباً سماه معرفة السنن والآثار ورد فيه على الطحاوي في بعض المواضع ووافقه في بعض ثم جاء الشيخ علاء الدين التبراني فذهب عن الحنفية وصنف كتاباً لجوابه سماه الجوهر النقي في الرد على البيهقي إلا أنه لم يجب فيه عن المعرفة بل أجاب عن أصل كتابه الذي كان صنفه أولاً أي ( السنن الكبرى ) انتهى ، أفاده الشيخ رضي الله عنه

فقد تسمى العرب ذلك نضجاً ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم إنى لأعرف مدينة ينضج البحر بجانبها فلم يعن بذلك النضج الرش ولكنه أراد يلزق بجانبها انتهى . قلت : والنضج فى الأصل إسالة الماء وقتاً فوقتاً وشيئاً فشيئاً بخلاف الصب فإنه إسالة الماء دفعة ، وإذا يقال للإبل الذى يحمل عليه الماء للاستسقاء الناضح لأنه يجىء بالماء وقتاً فوقتاً ، وإن كان الماء عليه كثيراً فالأناصاف أن النضج فى الثوب هو بمعنى الرش دون الصب وإن لم يكن فى البحر والناضح كذلك وهذا لتفاوت مقام ومقام فنضج البحر وإن كان أزيد من الصب والإسالة لكن نضج الثوب لا يكون كذلك بل يكون بمعنى الرش لأن نضج كل شيء بحسبه قلة الماء . وكثرته فى البحر ليس مأخوذاً فى نفس اللفظ بل هو لأجل المقام . وأما النضج لفة فمناه رش الماء شيئاً فشيئاً فقط وإن كان نضج البحر صبا . فاعلمه وعن الله عن النووى حيث قال والأحاديث الصريحة ترد على أبى حنيفة مع كون ثلاثة ألفاظ من الخمسة لأبى حنيفة رحمه الله تعالى : « أتبعه بوله » و « صبه » و « لم يغسله غسلا » على أن لفظ النضج ورد فى تطهير دم الحيض كما سيأتى فلم يقل هناك أحد بالتخفيف كما فى بول الصبي .

## باب البول قائماً الخ

واعلم أن الشارحين توجهوا إلى أنه لم لم يخرج حديث البول قاعداً مع ذكره فى الترجمة . قلت : وإنما لم يخرج له شهرته وإنما عمم فى الترجمة دفماً لتوهم الانقصار . وفى الشامى أنه جائز . قلت وينبغى أيضاً فيه فى زماننا لأنه صار من شعار النصارى ولا ينزل عن كراهة الزهري . أما بوله (١) صلى الله عليه وسلم قائماً فحُمون على الاعتذار فى المستدرك للحاكم أنه كان لوحع فى مأبضه ( أى باطن ركبتيه ) وإسناده وإن كان ضعيفاً إلا أنه يصلح لبيان الاحتمالات . وعن الشافعى رحمه الله تعالى أن العرب كانت تستنفي لوجع الثصاب بالبول قائماً . وأحسن الرجوع أن يقال : إن السباطة تكون ملقى الكسامة ونكون مخروطة فى أكثر الأحوال فالو بال قاعداً : ترد إليه بوله . وأما بوله بقرب الدور مع أن المعروف من عادته الإبعاد فذكر القاضى عياض رحمه الله تعالى أنه كان مشغولاً بأمور المسلمين فلعله طال عليه المجلس وحضره البول فلم يمكنه التمسك ولو تباعد لتضرر ويستفاد من الحديث أنه يجوز البول فى الصحراء بدون الاستيذان من صاحبه قال

(١) قلت وبوب عليه النسائى « الرخصة فى البول فى الصحراء قائماً » وعلى حديث عائشة رضى الله عنها « بالبول فى البيت جالساً » فحديث حذيفة محمول على خارج البيت وحديث عائشة ما كان بول إلا جالساً على البيت نه عليه السدھى اه —

السيوطي رحمه الله تعالى في حاشية النسائي : إن تثليث الوضوء سنة وتركه مكروه تحريراً . وأما تركه صلى الله عليه وسلم التثليث تارة فهو موجب للثواب في حقه فإن البيان واجب عليه والاثنيان بالواجب موجب للثواب قطعاً . قلت : بل ترك التثليث ليس بمكروه لأحد من الناس عندي بشرط أن لا يتركه أزيد مما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعتاده (١) .

## باب البول عند حاجة النخ

قوله « خلف الحائط النخ » والحائط كانت أمامه

قوله « فقام كما يقوم النخ » تشبيه في أصل القيام لا غير

قوله « فأشار إلى النخ » ويستفاد منه أن الكلام في هذا الحال مما لا ينبغي ولذا اكتفى بالإشارة وما عند مسلم فقال أدته (باللفظ) فدون النخ لعله رواية بالمعنى والمتبادر أنه لم يتكلم في تلك الحال ومنع مولانا السكوكي رحمه الله تعالى رد السلام حالة البول ووسع فيه عند الاستزاه والاستبراء والاستنجاء بالمدر ومنعه مولانا محمد مظهر رحمه الله تعالى في حالة الاستنجاء أيضاً (٢)

## باب البول عند سباطة قوم الخ

أشار إلى أن البول عند السباطة مما لا يحتاج إلى الاذن من صاحبه لكونه معلوماً عرفاً

قوله « يشدد النخ » فإنه كان يبول في القارورة اتقاء عن الرشاش

قوله « فقال حذيفة رضي الله عنه » رد على تجاوزه عن الحد لا أمر بالبول قائماً

قوله فرضه وفي بعض الروايات الصحيحة قرض الجلد أيضاً كما مر وقد تحقق عندي أن هذا

(١) قلت : وراجعت حاشيته على النسائي فما وجدته فيه نعم في النوى « ولكن المستحب تطهير الأعضاء كلها ثلاثاً ثلاثاً كما قدمناه وإنما كانت مخالفتها من النبي ﷺ في بعض الأوقات ياما للجواز كما توضحاً مرة مرة في بعض الأوقات ياناً للجواز وكانت في ذلك الوقت أفضل في حقه ﷺ لأن البيان واجب عليه ﷺ » فله سهو من القلم والله تعالى أعلم .

(٢) وما عند أبي داود « لا يخرج الرجلان يضربان الفائط كاشفين عن عورتها يتحدثان فإن الله عز وجل يسمت على ذلك » فالظاهر أن المقت على مجموع الأمرين دون التحدث قطع على أن التحدث معناه على ما كان من عادتهم في الجاهلية وأما الكلام لأجل الحاجة فهو بمنزلة عته .

القرض يكون في القبر تعذيباً لا أنه كان في الدنيا تشريعاً وإن كان ألفاظ الرواة يشعر بخلافه وأظن أن العذاب منه في هذه الأمة أيضاً من بقاياه والله تعالى أعلم .

## باب غسل الدم الخ

انعقد الإجماع على نجاسته ولذا عبر بالفعل ، وهكذا فعل في البول والمذي والمني فقال باب ما جاء في غسل البول كما مر . وقال باب غسل المذي والوضوء منه . وقال باب غسل المني وفركه ، كما سيأتي . فهذا دليل على أنه ذهب إلى نجاسة المني على ما رأى وفي عامة كتبنا أن المسفوح نجس وغير المسفوح ليس بنجس ، وبحث فيه شارح المني في الكبيرى وجمع الشوكاني فقهه في رسالة سماه درر البية ووضع فيها مسائل أحتش على العامل بها أن لا يغفر له منها طهارة جريح الأشياء سوى دم الحيض ، وغائط الإنسان وبوله . وقال : إن شحم الخنزير ليس بحرام لأن القرآن سمى لحمه حراماً والشحم ليس بلحم فلا يكون حراماً ونعوذ بالله منه .

قوله « وتوضعه الخ » وقد مر أن التوضيح هنا بمعنى الغسل عند الكل وهو المراد عندنا في بول الصبي فساكنته عندنا من هنا إلى هناك واحدة بخلاف الشافعية رحمهم الله تعالى

قوله استحاض بضم المزة وفتح المثناة مجهولاً وهكذا يقرأ لأن الاستحاضة ليست من صنعه وإنما تلقى عليها من أسباب سماوية ومعناه أنه استمر في الدم فلا يرقأ ولا تريد به الاستحاضة الفقهية وهي الدماء التي تنقص من عاداتها أو تزيد عليها وأهل اللغة لا يفرقون بين الدماء الفقهية ويقولون « حاضت المرأة » إذا جاء الدم على عاداتها وإذا غلب عليها يقولون « استحاضت » ثم الفقهاء يفصلونها إلى دم الحيض والاستحاضة وهو موضوعهم . وأما اللويون فيحكون على المجموع أنه استحاضة

قوله فلا أطهر أى حساً ولم ترد به الطهارة الشرعية بل معناه لا أطهر حساً ولا أزال أتطبخ بالدماء لأجل جريان الدم فلا أطهر حساً . والشريعة قد تحكم بالطهارة حال النجاسة الحسية كالمذخور . وقد تحكم بالنجاسة مع الطهارة الحسية كالأطهر المتخلل ، فهذه من اعتبار الشرع فلا تريده وإنما أرادت أن دمها غلب عليها فلا يسكن ، ومنها عن صلاتها وبه يرتبط الجواب لأنها لو كانت تعلم أنها استحاضة لم يكن فيه إشكال . وإنما أشكل عليها الأمر لأنها إذا استمر بها الدم لم تستطع أن تبين حيضها من استحاضتها فسألت صاحب الشرع .

قوله إما ذلك دم عرق الخ وهذه علة منصوصة تدل على أن الخارج من غير السيلين أيضاً

ناقض لأنه علما بكونها دم عرق ، وإنما تحقق خروجه عن إحدى السيلين لخصوص المقام وإدارة الحكم على السيلين في هذا المقام ترك للمنطوق وأخذ بالمسكوت وهو كما ترى . وما قاله الحافظ رحمه الله تعالى إن المقصود من قوله « إنه دم عرق » توكيد لعدم كونه دم الحيض وليس يسأنا لكونه ناقضا بأياه السياق أيضا . ثم إن الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى أيضا موافق للشافعية رحمهم الله تعالى في عدم النقض من الخارج من غير السيلين مع أن أحمد رحمه الله تعالى نص على نقض الموضوع من الراف وقد مر التصريح به .

قوله « فإذا أقبلت الحيضة » بالفتح وبالكسر يؤى إلى التميز بالألوان واعلم أنه لا عبرة للألوان عندنا في أيام الحيض فما تراه من السواد إلى الكدرة يكون كلها حيضا وذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى إلى اعتباره لجعل الأحمر الشديد والأسود منه حيضا ولم ير باقي الألوان حيضا ولفظ الإقبال والإدبار يؤيده فإنه يعلم منه أن دم الحيض دم متميز بنفسه يعرف إذا أقبل وإذا أدبر . فالأحوال على الدم مشعر بأن دم الطمث مغاير لدم الاستحاضة بنفسه ومتميز بكتمايز سائر الماهيات ولذا اكتفى بالأحوال على الاسم لأنه كان من الأشياء المتميزة بنفسه كما في رواية « فإنه دم أسود يعرف » قلت : ولا ريب أن الألفاظ المذكورة أقرب إلى نظرهم إلا أنه يصدق على مذهبنا أيضا فإنه يمكن أن يعرف الإقبال والإدبار باعتبار عاداتها فإذا جاءت أوان حيضها ودميت فقد أقبل حيضها وإذا مضى زمان الحيض فقد أدبر . ثم أقول : إن في الباب لفظ آخر وهو أن النبي ﷺ أمر مستحاضة أن تنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضن من الشهر فهذا إحالة ظاهرة على عاداتها بدون تفصيل بين الدماء وألوانها وإن كان يسوغ لهم أيضا أن يحملوه على التميز إلا أن المنبأ منه عدمه . فالحاصل : أن العنوان الأول أقرب إلى الشافعية والعنوان الثاني أقرب إلى الحنفية وإن أمكن حمل أحدهما على الآخر ، ولذا وضع أبو داود ترجمة بهذا اللفظ وترجمة أخرى بذاك ليبي على أنهما يثبتان عن النظرين . وأما قوله « فإنه دم أسود يعرف » فقد أخرجه النسائي في موضعين وأشار إلى إعلاله وفي العلل لابن أبي حاتم أنه منكر وحكى الطحاوي (١) عن أحمد رحمه الله تعالى في مشكله أنه مدرج وإن سلبنا فهو محمول على الأغلب لأنه هو المحط كما فهموه .

(١) قال الطحاوي . فلم يجد أحدا يرويه عن عروة عن عائشة ولا عن عروة عن فاطمة الأم محمد بن المتني وذكر لنا أحمد بن شعيب أنه لم يكن عليه لما حدث به كذلك وقيل له إن أحمد بن حنبل قد كان حدث به عن محمد بن أبي عدي فأوقفه على عروة . ولم ينجازه به إلى عائشة فقال إنما سمعته من ابن أبي عدي من

والذي تبين لي أن الأمر في حديث فاطمة بنت أبي حبيش إنما يدور على العادة دون التمييز وإن كان لفظ الإقبال والإدبار أقرب إلى التمييز لأنه أخرجه البخاري ص ٧٧ بعينه في (باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض) وفيه «ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها» مكان الإقبال والإدبار فانضح أن الراوي لم يقصد إلا التفتين في العبارات ولم يرد من قوله «أقبلت وأدبرت» معنى زائدا عما في قوله «قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها (١)» فالأمر أنها كانت معتادة تعرف الإقبال والإدبار بحسب عاداتها، لا أنها كانت تعتبر بالألوان وإلا لما اختار التعبير المخل بالمراد قوله: «فاغسلي عنك الدم» — المراد منه غسل اللوث دون الغسل الذي هو فرض بالإجماع وهو مراد قطعاً وإن لم يذكر في هذا الطريق وضح فيه لفظ «توضئ» وإن تردد فيه مسلم وقال «وفي حديث حماد بن زيد زيادة حرف تركنا ذكره» قلت بل هو صحيح بدون تردد كما أثبتته الطحاوي، وأخرج له متابعات أيضاً فلا تفرد فيه ولا تردد. وأقر به الحافظ رضي الله عنه أيضاً ثم الاستاد الذي أخرجه الطحاوي فيه أبو حنيفة ومروان بن سفيان في شرح الترمذي وصححه. وهكذا استشهد أبو عمرو في التمهيد بطريق أبي حنيفة والحافظ رحمهما الله تعالى وإن

حفظه فكان ذلك دليلاً على أنه لم يكن فيه بالقوى ووقع في القلب اضطراب محمد بن المثنى فيه لأنه قال فيه مرة عن عائشة، وقال فيه مرة عن فاطمة بنت أبي حبيش. وقوى في القلوب أن حقيقته عن ابن أبي عدي ج ٣ ص ٢٠٧

(١) قال الطحاوي في مشكله في حديث حمنة في شرح حوله تحيض في كل شهر في علم الله ستة أيام أو سبعة أيام (هكذا عند الطحاوي) أنه لم يأمرها رسول الله ﷺ كما توهم أنه أمرها به بما رد الخيار فيه إليها أن تحيض ستاً أو سبعاً ولكنه أمرها أن تحيض في علم الله ما أكثر ظنها أنها فيه حائض بالتحري منها لذلك كما أمر من دخل عليه شك في صلاته فلم يدرك ثلاثاً صلى أم أربعاً أن يحري أغلب ذلك في ظنه فيعمل عليه فتل ذلك أمر المرأة في حيضها ما أمرها به فيه ولا يكون ذلك منه إلا وقد أعلنت أنه قد ذهب عنها علم أيامها التي تحيضن أي أيام هي من كل شهر فأمرها بتحريها كما أمر رضي الله عنه المصل في صلاته عند شككم صلى منها بالعمل على ما يؤديه إليه تحريه فيه وكان ما في هذا الحديث من السنة أو السبعة إنما هو شك دخل على بعض رواته فقال ذلك على الشك فأما رسول الله ﷺ فلم يأمرها إلا بستة أيام أو بسبعة أيام لا اختياراً منها في ذلك لأحد العددين، ولكن لأن أيامها كانت والله أعلم أحد العددين وذهب عنها موضعها من كل شهر وأعلنت ذلك فأمرها به فيه انتهى ص ٣٠١ ج ٣ قلت وهذا كلامه وإن كان في حديث حمنة لافي حديث فاطمة غير أن نقله لفائدة ولقد تصعر على فهم مسائل الحيض والاستحاضة فأنا كذلك متردد في شرح تلك الأحاديث فقلت كلام الطحاوي لتتمكن من شرح بعض الأحاديث شيئاً وقد بسطه الطحاوي في معاني الآثار غير أني ما فهمت منه بما يكفي ويشفي وأنا أسأل الله تعالى أن يرزقني فهمه



أقر بتلك الزيادة إلا أنه لم يستعن بهذا الطريق ونحن نفهم ما يريد فافهم أنت أيضا والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله. والحاصل: أن الأمر بالوضوء ثابت فيه ثم هو محمول على الوجوب عندنا وعلى الاستحباب عند مالك رحمه الله لأن عذر المعذور لا ينقض طهارته عنده ولذا تصدى بعض المالكية إلى إسقاطه والله تعالى أعلم. ثم هنا خلاف آخر وهو أن وضوء المعذور للصلاة أو للوقت فندد الشافعية للصلاة وعندنا للوقت، فالمستحاضة إذا توضأت تصلى في الوقت ما شئت من الفرائض والنوافل ولا تبطل طهارته بهذا العذر. وتمسك الشافعية بلفظ « لكل صلاة » فإنه صريح في أن طهارته اعتبرت في حق الصلاة خاصة وأجاب عنه الحنفية بتقدير المضاف ومعناه لو قتل صلاة وأخرج المعنى رحمه الله لفظ الوقت عن المعنى لأن قدمه وإذن لم يبق هذا تأويل مع أنه لا حاجة إليه أيضا لأنه شاع في الدورة الإسلامية توقيت الأمور بأسمى الصلاة فتقول آتيك الظهر وآتيك العصر تريد وقته قوله « لكل صلاة » صادق فيما كانت طهارته للوقت أيضا، وملكك فهمت أن بين حذف المضاف وبين ما قلنا بون بعيد والفصل عندي أن الحديث صالح للطرفين ولا يتعين لأحد منهما والمسألة من مراحل الاجتهاد لأنه لو ثبت لفظ وقت الصلاة لم ينفصل منه الأمر أيضا لأنه يجرى البحث بعده في السبب هل هو الصلاة أو الوقت ويسوغ لهم أن يقولوا إن اللام للطرف فوق الصلاة ظرف للوضوء لا سبب، وإنما السبب هو الصلاة كما في قولنا آتيت فلانا لحس مضين من رمضان، فإن اللام فيه للطرف لا للسبب فالوضوء يجب على المعذور لأجل الصلاة في وقتها عندهم فصح ما في المعنى « لوقت كل صلاة » على مذهبهم أيضا، ولذا قلت: إن المسألة مفوضة إلى الاجتهاد ولا تدخل تحت النص ونظر الإمام الأهمام رحمه الله تعالى فيه أن العبرة للوقت دون الصلاة كما أن العبرة في الجنون والإغماء أيضا للوقت فمن جن في رمضان بعد ما أدرك جزءا منه يلزم عليه قضاء رمضان بتمامه. وكذا من أغشى عليه وأحاط بإغماؤه يوما ولية يسقط عنه قضاؤها فالجنون والإغماء عذران اعتبر فيهما الوقت أيضا إلا أنه أخذ في الإغماء وظيفه اليوم والليلة بتمامها، لأنه فهم أن بين الصلوات الحس ربطا، ولذا قال: إن الترتيب بين الفوائت مستحق وأخذ في باب الصوم وظيفه الشهر وألزم كله بإدراك بعضه فالشهر في الجنون كالصلوات الحس في الإغماء فمن لم يدرك جزءا من الشهر وأحاط به الجنون جميع الشهر فإنه لا يقضى كمن أحاط به الإغماء يوما ولية وهكذا في مسألة الرجعة قالوا لو انقطع دمها على العشرة فإنها تخرج عن عدتها بمجرد معنى الحيضة الثالثة وإن انقطع لأقل من العشرة فإنها تنتظر قدر التسلسل فاعتدوا فيها الوقت أيضا والظاهر أن البحث فيما إذا انقطع الدم لأقل من العشرة أن انقطاع حق الزوج (وهو الرجعة) ينوط بأمر مساوي

وهو الوقت) أو بفعل اختياري (كغسل المرأة) والذي فهموه أن إحالته على أمر سماوي أولى هو الوقت بخلاف الفعل الاختياري فإن إبطال حق من فعل أحد غير معقول فلم يعتبروا فيه ماها وهو الغسل بخلاف الوقت فإنه أمر سماوي وراجع فيه كلام (الطحاوي) من كتاب تليذه أبي جعفر النحاس) فإنه أجود وأحسن ولا يمكن تلخيصه ، وإذا علمت أن الإمام اعتبر الوقت ، جميع هذا الباب سهل عليك أن تعتبره في طهارة المذخور فطهارته أيضاً تدور بالوقت دون الصلاة إنها فعله بخلاف الوقت فإنه أمر سماوي وأما للصلاة وهو الذي يستفاد من الشريعة فإن المذخور لا يزال ينتظر الوقت فإذا بلغ آخره بتوضاً ويصلي والحاصل : أنهم اعتبروا في الجنون لشهر كله وفي الإغماء اليوم واللييلة وفي المذخور وقت الصلاة الواحدة كله فهو من مراحل جهاد لا غير .

« تنبيه » واعلم أنه قد ثبت في المستحاضة الغسل لكل صلاة واجمع بين الصلاتين في غسل واستبعده الشوكافي وقال : إن الغسل لكل صلاة أمر عسير عما لا يمكن أن يأمر به الشرع وهو ما لا يصنى إليه فإنه ثابت قطعاً كما قاله الحافظ رحمه الله تعالى وأقر به أبو داود وفي الدارمي : أن امرأة مستحاضة سألت ابن عباس رضى الله عنه عن نفسها وكانت متحيرة فأمرها أن تغتسل عند كل صلاة فقيل له : إن فيه مشقة قال لو شاء الله لثقل عليه أزيد منه ، وبمثله أفتى على رضى الله عنه أما تعدد الغسل للمعتادة والمتبدئة فحمله الطحاوي على التبريد وتقليل الدم ودفع تقطيره وهو المستفاد بأمره زينب أن تجلس في مكن الخ والغسل لكل صلاة أقطع للتقطير فإن تسرع فاجمع في غسل وإلا فالوضوء لوقت كل صلاة وهو الواجب عليها ، أما سائر الغسلات فمستحبة لها .

## باب غسل المني الخ

واختار المصنف رحمه الله تعالى نجاسة المني كما هو مذهب الحنفية ووضع تراجم ثلاث ترى تدل على هذا المعنى فذكر فيها غسله ، كما ذكر غسل البول والمذي ، وكذا في الباب التالي ولم يؤم إلى طهارته وعده مع سائر النجاسات في الباب الآتي « باب إذا ألقى على ظهر المصلى الخ » وفيه وفي ثوبه دم أو جنابة أى مني الخ فبادل بين الدم والمني وسوى بينهما فدل على كونه نجسا عنده ثم اعلم أن فقهاءنا رحمهم الله تعالى وضعوا للتطهير أنواعا فالاستجمار في السيلين . والدلك في الحنفين . والمسح فيما لا تتداخله النجاسة ، والجفاف في الأرض ، والفرك في المني ، فهو تطهير له عند الشرع وإن لم يكن منه القلق بالكلية فقد لا يمكن بالماء أيضاً كما هو المتبادر من حديث عائشة

رضى الله عنها الآتي وفيه ثم أراه فيه بقعة أو بقعا لأن الظاهر أن الضمير راجع إلى المني (١) وفي قتها : أنه يجب إزالة الرائحة واللون إلا ماشق منها وحيث لا بأس إن أردنا من الماء هو المني ومن البقرة بقعته مع أن المتبادر من لفظ الماء المعروف ومن البقرة بقعة الماء . وحاصله عندي : أنه كان يذهب إلى المسجد مع بقاء أثر الغسل في ثوبه . ولم يكن ينتظر الجفاف ، والألفاظ الواردة فيه ثلاثة : الأول وإن بقع الماء في ثوبه ، والثاني وأثر الغسل في ثوبه ، بقع الماء مبتدأ وفي ثوبه خبره والثالث ثم أراه فيه بقعة ، وهذا الأخير هو الظاهر في مرادهم إلا أنه لا ينبغي أخذ المسائل من ألفاظ الرواة سيما عند اختلاف ألفاظهم ، وكانت المسألة من الحلال والحرام أو من باب الطهارة والنجاسة وكذا لا مسكة لهم في لفظ الفرق ، والمسح ، والسلت الواردة في هذا الباب فإن بعضها تطهير له وبعض آخر تقليل في الحالة الرائحة وإزالة لجرمه المتقدر وستره عن أعين الناس كذلك البعض بالبعض في المخاط في الثوب حالة الصلاة مع أن النجاسة القليلة عفو عندنا (٢) ثم لا دليل على أنه صلى في الثوب الذي مسح عنه المني ولم يفسله فلا دليل لهم في الأحاديث ما لم يأثروا بما تكون صريحة في أنه صلى في الثوب حال كون المني فيه ولم يفسله واكتفى بالمسح والسلت . والعجب منهم حيث يحكون بنجاسة المني ويوجبون الغسل بخروج المني ومع ذلك ذهبوا إلى طهارته (٣) .

(١) قلت وقد يخطر بالبال أن الفرق لو كان دليلا على الطهارة كما فهمه السامع لكان النضح في البول دليلا على طهارة البول فإن النضح على ما عرف عدمه هو الرش وهو غير قاطع ولا مقل بخلاف الفرق ما به وإلزم يكن قالما عن أصله لكنه مقال البتة فزعمهم أن يقولوا بطهارة البول فاعلمه .

(٢) قلت وبلغني فيه شيء عن الشيخ الكنكوي وأعجبنى كلامه وهو أن الخلاف فيه بين على اختلاف آخر وهو أن النجاسة القليلة متحملة في الصلاة عندنا فإن كانت دون الدرهم لا تفسد الصلاة وإلا أفادت بخلافها عند الشافعي رحمه الله فإنها تفسد عده مطافاً قليلة كانت أو كثيرة حكاه الترمذي في نجاسة الدم رحمه الله وعلى هذا لو كان المني نجساً لزم بطلان الصلاة فيها إذا صلى في الثوب المفروق لأنه يقله فقط ولا أكنى فيه بالفرق مع أن الفرق لا يزيله بالكلية وإنما يقله علم أنه طاهر ونحن نقول : إن الفرق تطهير لا تقليل والتقليل في نظر الشرع بمنزلة الدم كما في السيلين والخفين وغيرهما .

(٣) قال ابن العربي في شرح الترمذي بعد ما بسط الكلام في وجوه المذاهب أن الأحاديث الصحاح ليس فيه أكثر من أنب عائشة قالت كنت أفركه من ثوب رسول الله ﷺ والمراد إزالة عيبه فأما الصلاة به لذلك فليس يبرى فيها بل المروى فيها غسله عنها وحديث عائشة رضي الله عنها بزيادة قوله فيصلى فيه من رواية علقمة والأسود متكلم عليه وغزوه الدارقطني فلم يبق إلا حديث الفرق وحده دون صلاة فيه فلا حاجة فيه كما بيناه وهذه هي غاية المسألة انتهى مختصراً ص ١٨١ ج ١ .

## باب أبوال الإبل الخ

نسب إلى البخارى أنه اختار في النجاسات مذهب داود الظاهري كما نقله الكرماني أقول :  
أما أنا فلا أقول إلا بقدر ما يظهر من عبارته وأسكت عما سكنت عنه البخارى لأنه لا يلزم باختياره  
بعض جزئيات الظاهرية اختيار جميعها ، وأما الشارحون فيكتفون بالحكم الإجمالي فإذا رأوا أنه  
وافق أحداً في بعض جزئياته يحكون عليه أنه اختار مذهب فلان مع أنه مجتهد في الفقه يأخذ ماشاء  
من مسائلهم ويترك ماشاء . وليس من لوازم اختيار البعض اختيار الكل ، ثم اعلم أنه نسب إلى  
الظاهرية طهارة الأبوال والأزبال مطلقاً غير عذرة الخنزير والكلب والإنسان . ولم يتحقق عندي  
مذهبهم لأن ابن حزم لما مر على حديث « صلوا في مرايض الغنم » ذهب إلى أنه منسوخ  
والناسخ ماورد في تطيب المساجد ، وهذا يشعر بنجاسة أزبالها عنده وكيف ما كان لا أحب أن  
أعزو إليه مذهب الظاهرية فإن شأنه أرفع منه عندي فالذي يظهر من تراجمه : أنه أخذ الأبوال  
في الإبل وترك الأزبال وسمى بالإبل لحديث العرينين عنده ، ثم زاد لفظ الدواب من عنده  
وليس عنده دليل عليها من الحديث فأبهمه وهو تميم بعد تخصيص لدفع توم الاختصار على  
المتخصص ، والظاهر عندي : أنه أراد منها المركوب من الحيوانات ، ثم زاد عليه « الغنم » للحديث  
عنده فيها أيضاً فما كان له دليلاً عنده سماه وما لم يكن له دليلاً من الحديث أبهمه ، ثم إنه لم يفصح  
بالحكم بأن تلك الأبوال طاهرة أم نجسة ؟ لأنه من عادته أن الأحاديث إذا صلحت للطرفين يحيل  
الحكم إلى الناظر ولا يجرم بجانب إلا عند حاجة

قوله « ومرايضها الخ » دخل في مسألة الأزبال ولم يبين من الحيوانات غير الإبل والغنم  
المذكورين في الحديث .

قوله « وصلى أبو موسى » والمتبادر من هذا الأثر أنه اختار الطهارة .

قوله « والسرقين الخ » يعني أنه لو أراد أن يتنحى عن السرقين لوسعه فإن الأرض الطاهرة  
كانت مجنبه إلا أنه لم يبال به بمبالاة وزعم أن هنا وثم سواء . ولا دليل في قوله في السرقين على  
أن الصلاة كانت على السرقين فإن الظرفية موسعة وسيجيء في البخارى أن البعير كان خارج  
المسجد وعبر عنه الراوى أنه كان في المسجد .

واعلم : أن بول الإنسان وعذرته نجس بالإجماع . واختلفوا في أبوال ما كول اللحم  
وأزبالها فذهب أبو حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى إلى نجاستهما . واختار مالك رحمه الله

تعالى ومحمد بن الحسن في رواية طهارتهما ، وهو مذهب زفر . وتمسك القائلون بطهارة أبوالها من حديث العرينين حيث أباح لهم النبي ﷺ شربها فلو كان نجساً لما أُمِرَهم بشربها وتمسكوا في مسألة الأربال من إباحته للصلاة في مرض الغنم فلتبحث أولاً في حديث العرينين مما فيه ويظهر في ضمنه جواب الخصوم أيضاً .

فقول : إن في حديث العرينين أربعة مباحث : البحث الأول في طهارة الأربال ونجاستها . والثاني في جواز التدأوى بالحرم . والثالث في مسألة الحدود . والرابع في المثلة .

أما البحث الأول فنقول : إن حديثهم إنما يصلح حجة للطهارة إن ثبت أن إباحة الشرب كانت على معنى الطهارة ، وإن كانت تدأوى فلا دليل فيه على الطهارة أصلاً ، فإنه يجوز أن يكون الشيء حراماً في نفسه ثم يبيحه الشارع لأجل الضرورة . وما يتبادر من ألفاظ الرواة هو أنه كان لأجل التدأوى لأنهم ذكروا في السياق مرضهم . وقالوا ( فاجتروا المدينة ) فلم أن الأمر بشرب الأربال إنما كان استشفاء . ولا إيمان في لفظ الحديث إلى أن بناءه كان على الطهارة . وأيضاً عند البخاري ص ٨٦٠ ج ٢ في « باب ألبان الآن » قال كان المسلمون يتداوون بها ( أى بأربال الإبل ) ولا يرون به بأساً ولما عرف من أمر المسلمين أنهم كانوا يتداوون بها فالأسبق إلى الذهن أن يكون ما في حديث العرينين أيضاً تدأوى وفي كلام بعض الأطباء أن رائحة بول الإبل يفيد الاستشفاء . وقال ابن سينا إن ألبان الإبل تفيد . ثم لي فيه بحث آخر وهو أن التدأوى كان على طريق الشرب أو على طريق التشوق فقد يترشح من الأحاديث أنه كان على طريق التشوق دون الشرب فأخرج الطحاوي عن أنس وفيه « فقال لو خرجتم إلى ذود لنا فشربتم من ألبانها » قال وذكر قتادة أنه قد حفظه أبوها فالراوى فصل ذكر الأربال عن الألبان وهكذا في النسائي ص ١٦٦ ج ٢ أيضاً وعنده عن سعيد بن المسيب « فبعث رسول الله ﷺ إلى لقاح ليشربوا من ألبانها فكانوا فيها وليس (١) فيه ذكر الأربال وعنده أيضاً « فبعثهم النبي ﷺ إلى ذود له فشربوا من ألبانها وأبوالها » وليس فيه أن الشرب كان بأمره أو بدون أمره فللباحث أن يمعن النظر في أن فصل الأربال عن الألبان تارة ، والاقصار على الألبان تارة ثم رفع الشرب تارة وأخرى عديمه لم ذلك ؟ ثم في بعض الطرق ذكر الألبان مقدم على الأربال هكذا « وأن يشربوا من ألبانها وأبوالها »

(١) قلت ورأيت عبد أنى داود ص ٤٨ رواية في باب الجنب يقيم وفيها قال أبو ذر إنى اجتويت المدينة فأمر لي رسول الله ﷺ نذر ونعم فقال لي اشرب من ألبانها وأشك في أبوالها الخ وحكم عليه أبو داود بعدم الصحة وقال ذكر البول فيه ليس صحيح وليست زيادة في « أوالها » في حديث أنس رضي الله عنه ترويه أهل البصرة فهذه أيضاً ممة وإنما نهيت عليها لأسباب غير ماها ربما تفضلها عند الحاجة

كما يشعر به ألفاظ الطحاوى والنسائى وقد مرَّ وحيتكذ يجوز أن يكون من باب علقها تبتا وماء بارداً ولا يكون الأبول للشرب بل يمكن أن يكون الفعل محنواً من المعطوف مثلاً «ويستشقوا من أبوالها» وإنما حذف لتقارب الفعلين سيما إذا ماروى في مصنف عبد الرزاق عن إبراهيم النخعى أنه لا بأس بأبول الإبل وكانوا يستشقون منها فعلم أن طريق التداوى كان هو الشوق فيكون قرينة على حذف الفعل من نوعه إلا أن هذا الأثر عند الطحاوى أيضاً وفيه كانوا يستشقون بأبول الإبل بدل يستشقون فوقع التردد في لفظ المصنف ثم إن هذا كله ذكرته بحسب محض وليس بمختار عندى والظاهر أنهم شربوا أبوالها أيضاً ولكنه كان تداوى إن شاء الله تعالى .

أما البحث الثانى فهو أن التداوى بالمحرم جائز أم لا ؟ فكلام نقلة المذهب فيه مضطرب فى (الكند) أن الأبول لا تشرب مطلقاً لا للتداوى ولا لغيره وفى رضاع (البحر) أن المذهب عدم الجواز وجوزه مشافهة حرمهم الله تعالى بقيود مذكورة فى الكتب وفى (المستصفى) أنه جائز لأجل الضرورة بالاتفاق ولا أدرى أنه أراد بها اتفاق الأئمة أو اتفاق المشايخ وفى (فتح القدير) أنه جائز مطلقاً وفى (الطحاوى) أنه يجوز عند الضرورة بما سوى المسكرات (١) ثم لا يعلم أنه تحقيقه أو مذهب لأحد وفى (الدر المختار) فى موضع عدم جواز التداوى إلا بظاهر وفى موضع آخر عن (النهاية) يجوز إذا لم ينفع غيره وشهد به طبيب ورح حافق مسلم وفى غاية البيان للشيخ أير الكاتب الاتفاقى أن أبا يوسف رحمه الله تعالى سأل الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن رجل خرج فى أصبه خراج هل يعالجها بلف المرارة فنقل أنه كرهه فخرج منه بعض توسيع قلت : ولعل المذهب أنه لا يجوز مطلقاً فاللفظ من صاحب المذهب كان مطلقاً وفصلوه المشايخ إلى الضرورة وعدمها وخرجوا التفصيل وأريد من التخرج أنهم عينو ما كان مراد الإمام رحمه الله تعالى وفصلوا ما كان أهمه لا أنهم خالفوه فكان المذهب عدم الجواز وجاء هؤلاء فجوزوه فى حالة دون حالة ، وعندى عليه قرائن فعند (الطحاوى) عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا بأس بشد السن بالذهب فإذا جاز شدة بالذهب

(١) قلت وما فهمت من كتابه هو أن معنى أن الله لم يجعل شفاءكم فيها حرم عليكم لأعظامهم إياها ولأنهم كانوا يمدونها شفاء فى نفسها وأما ما عراه الشيخ رضى الله عنه فلم أفهمه من (معانى الآثار) فليظهر فيه يظهر حقيقة الحال ثم رأيت فى الفتح ص ١٦٢٣٥ أن الحافظ رضى الله عنه أيضاً فهم مثل ما فهمت فقال فى الفرق بين المسكر وغيره لأنهم كانوا يعتقدون أن فى الخمر شفاء لجاء الشرع بخلاف متقدم قاله الطحاوى \*

\* لم يظهر لى فرق بين ما نقله إمام العصر عن الطحاوى وبين ما نقله الحافظ عنه ولأن ما نقله الحافظ صريح فى أنه لم يجعل الشفاء فى الخمر وإن كان للتداوى استصلاً لشاة متقدم فى الاستشفاء بالخمر فأريد فى قوله «ما حرم عليكم» الخمر فقط لا مطلق الحرام فليكن جائزاً عنه بدليل آخر وهذا الذى أرادته إمام العصر بقوله يجوز عنده بما سوى المسكرات للضرورة فليتبّه . (من المصحح)

فالتداوى بالمحرم أولى . وفي المتن : أنه يجوز شرب غير الأشربة الأربعة بقدر التقوى دون التلهي ، ولا أدري أن هذه القيود من الإمام رحمه الله تعالى أو المشايخ ؟ فإن كان من الإمام فهو دليل لجوازه عند الضرورة ، وعنه إجازة ليس الحرير في الجهاد فلعل في المذهب تضيقاً مع المستثنيات وأما ما نقل من عدم الجواز مطلقاً فمحمول على سد الذرائع ودفع التهاون . ولعلمهم لم يتحقق عندهم الضرورة وثبت عند الطحاوي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عروضة أن يتخذ أنفاً من ذهب لما أتين من ورق وكذا أباح للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف ليس الحرير لحكة كانت بهما . وههنا أحاديث كثيرة تدل على المنع عند الطحاوي وأبي داود منها أنه قال : لا تداووا بحرام ومنها عند مسلم : أنها داء وليست بدواء . وعند الطحاوي : إن الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم وأوله في (العالمكيرية) بما ينوب عنه السمع ، ومعنى النهي عندي : أن يتبع الشفاء من الحرام فلا يتداوى من غيره مع وجدان الحلال فالمطلوب أن لا يتداوى من الحرام مادام تيسر له الحلال ، وإليه يشير لفظ الجعل فإنه يستعمل فيما تصرف فيه عن حقيقته كما مر تحقيقه في الحديث الأول وبعده في مواضع قال تعالى ( وتعملون رزقكم أنكم تكذبون ) يعني أنه ليس رزقا لكم من الله تعالى ولكنكم تعملونه رزقكم من عند أنفسكم كذلك الله سبحانه وتعالى جعل لكم شفاء في الحلال وأنتم تطلبونه من الحرام فتعملون الحرام مكان الحلال أنتم من عند أنفسكم فهذا تقييح لهم وهكذا سائر الأحاديث لا تدل إلا على كراهة التداوى بالمحرم وعدم ابتغائه في حالة الاختيار وإنما أطلق في اللفظ سداً للذرائع ودفعاً لنهاون الناس .

ثم إنه اختار بعضهم أنه ليس في الحرام شفاء أصلاً وجعل يؤول قوله تعالى وفيهما إثم كبير ومنافع للناس ، بأن المراد من المنافع هو منافع التجارة دون المنافع البدنية . قلت : بل المراد بها المنافع مطلقاً لا منافع التجارة فقط لأن ما يكون مأكولاً وشروباً يكون ذاته مطلوبة بخلاف النقود فإنها آلة لتحصيل الغير وليست ذاتها مطلوبة فلو أردنا بها منافع التجارة فقط ولم نرد بها المنافع في أنفسها لآدى إلى جعلها في حكم النقود . ثم لا يخفى عليك أن القرآن ص. ض ههنا إلى مهم تحيرت فيه الأفكار وكلت منه الأنظار وهو أن الشرع إذ يحرم شيئاً فهل يبقى فيه منفعة للبسد أيضاً فنعرض القرآن إلى هذا الأصل العظيم أنه يحرم أشياء مع وجود المنافع فيها لأن ضررها يكون أكثر من نفعها ولذا قال وإيهما أكبر من نفعهما فسلم أن فيهما نفعاً إلا أن إيهما لما كان أكبر حرمهما وهذا لا يعرف إلا من جهته فهو يعلم أن الإثم أكبر أو النفع أكثر ويده الميزان يخفض ويرفع .

ثم إن الحديث إن كان محمولاً على التداوى لم تستنبط منه مسألة طهارة الأوبال . وإن حملناه

على الطهارة لا تستبط منه مسألة التداوى بالمحرم . فليت شعري كيف أخذ الناس هاتين المسألتين من الحديث ، مع أنه لا يمكن أن يؤخذ منه إلا إحداهما (١)

وأما البحث الثالث فقال الشافعية رحمهم الله تعالى إن في الحديث دليلاً على المائلة في القصاص قلت : بل هو محمول عندنا على السياسة . وعند النسائي في تفسير قوله تعالى ( إنما جزاء الذين يحاربون الله - الخ ) أن النبي ﷺ دعا عليهم اللهم عطش من عطش آل محمد وإنما دعا عليهم لأنهم لما استاقوا الإبل وكانت فيها ناقته ﷺ أيضاً عطش أهله كما في السير ، فلذا الدعاء أيضاً دخل في هذا التعذيب ولذا كانوا يستسقون فما يسقون حتى ماتوا عطاشاً . ثم إنهم قطعوا الطريق واستاقوا الإبل وقتلوا الرعاة فجنوا جنايات عديدة ، وفي مثله الخيار إلى الإمام إن شاء جمع الاجزية وإن شاء اكتفى بالقتل وراجع كتب الفقه

أما البحث الرابع فبأنه قبل النهي عن المثلة لما عند النسائي أن النبي ﷺ لم يخطب بعده خطبة إلا نهى فيها عن المثلة وعن ابن سيرين عند الترمذي أن هذه الواقعة قبل أن تنزل الحدود وتبين في ضمن هذه المباحث أن لا حجة في الحديث على طهارة الأبوال

وأما مسألة الأربال فقد ذهب مالك وزفر ومحمد رحمهم الله تعالى في رواية إلى طهارة أربال ما كول اللحم ولا حجة لهم فيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم « صلوا في رابض الغنم » لأننا لما تتبعنا طرده لم نجد فيه معنى يخالف مذهبنا فإن الحديث ما لم تجمع طرده لا ينكشف مراده ويعلم من هذا الطريق : أن الصلاة في المرباض مطلوب أمر بها صاحب الشرع ولا يظهر فيه معنى وهذا الحديث بعينه عند الطحاوي أن رجلاً سأل النبي ﷺ « أصلي في رابض الغنم ؟ قال : نعم » فدل على أن الأمر ليس ابتداءً بل هو في جواب سائل فلم تبق فيه شدة وانكسرت سورته وعنده عن أبي هريرة رضي الله عنه « إذا لم تجدوا إلا رابض الغنم ومعائن الإبل فصلوا في رابض الغنم ولا تصلوا في معائن الإبل » فلم تق فيه مطلوبية

(١) قلت ومنهم من قال إنه أبيع لم شرب الأبوال لأنه علم بالوحي ارتدادهم والكفار غير مخاطبين بالفروع قلت ولست أحصله فإنه لم يعامل مع المنافقين معاملة الكفار مع كوفهم كفاراً في الحالة الراهنة فكيف بمن كانوا مسلمين وبُصِّروا إلى الكفر وليس هو بشرية محمد ﷺ ولا سرعة موسى عليه السلام بل هو شريعة خضر عليه السلام حيث قتل الولد المعصوم وخشى أن يهرق ما طويلاً وكفر أولم يعجبه موسى وقال لقد جئت شيئاً نكراً ولم يستطع أن يبصر عليه . أما مسألة كون الكفار مخاطبين بالفروع فلها معنى آخر ذكره علماء الكلام طرأ عليه



العين عند أن يوسفر رحمه الله تعالى وهو ما يكون حراماً بجميع أجزائه ولا يكون شيئاً منه مستثنى مما يستثنى من سائر الحيوانات .

قوله « وقال ابن سيرين وإبراهيم لأبأس بتجارة العالج » إنما ذكره لمجرد التناسب والإفصاح مسألة الطهارة والنجاسة تتعلق من اللحم ثم تسرى إلى السور فإن السور يبيع اللحم . أما الملابس به ، والمعاملة معه فذلك من المتعلقات البعيدة بقيت التجارة فإنها تنبئ على الملكة دون الطهارة والنجاسة .

ثم الشيء إذا تنجس هل ينقطع عنه الانتفاع أصلاً أم لا ؟ قال (١) الحنفية رحمهم الله تعالى في دهن سقط ، فيه ثارد أن يبعه والاستصباح به كله جائز غير أنه لا يستصبح به في المساجد . فدل على حواز الانتفاع في الجملة . وأما في شحم الميتة فخرجوا عنه الانتفاع مطلقاً حتى لم يجوزوا تطليبة السمن أيضاً . فلما لم يكن جواز الانتفاع دليلاً على الطهارة ضابطة معطردة لم يكن في جواز بيع أجزاء الميتة دليل على طهارتها .

أما مسألة المياه ففيه خمسة عشر مذاهب للعلماء ونذكر منها أربعة وسها مولانا عبد الحى رحمه الله تعالى في حاشية الموطأ في نقل مذهب الظاهرية .

وقد علمت سابقاً أن مالكا رحمه الله تعالى اعتبر التغير وعدمه . وللإسكية رحمهم الله تعالى ثلاثة أقوال كما في مختصر ابن الحاجب وأشهرها أن العبرة بالتغير وعدمه فلو سقطت قطرة من البول في قدح من الماء لم يتنجس وذهب أحمد رحمه الله تعالى في رواية غير مشهورة عنه كما في فتاوى ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة فالجامدة إذا وقعت في الماء وأخرجت من ساعته لم تنجس بخلاف المائعة . أما إذا غيرت الماء وظهر فيه أثرها فذلك مما لا خلاف في نجاسته سواء كانت جامدة أو مائعة . أما مذهب الإمام أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى ففنى عن اليأس . إذا علمت هذا فاعلم : أن الشارحين عامة ذهبوا إلى أن البخارى رحمه الله تعالى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى . وذلك لأنه أخرجه حديث القارة وفيه : « القوها وما حولها وكلوا سمنكم » فدل على أن الباقي طاهر ولا أثر الزهرى الذى مرفى ترجمة الباب .

الشيء الذى تقع النجاسة فيه أه مائع أو جامد لا لحال النجاسة إلا أن تكون تلك رواية أخرى وإيس عندي فتاوى الحافظ ابن تيمية لأراجع إليها فليحره .

(١) قلت روى الحافظ فى الأطعمة ص ٥٣٠ ج ٩ عن ابن عمر فى قارة وقعت فى زيت قال استصبحوا وادهنوا به آدمكم وعند البيهقى عنه إن كان السمن مائماً انتفعوا به ولا تأكلوه .

قلت : ولا دليل فيه على ما قالوا . والظاهر عندي . أنه اختار الرواية الغير المشهورة عن أحمد رحمه الله تعالى التي ذكرناها . وذلك لأنه أخرج أولا حديث الفارة وهي نجاسة جامدة وأمر النبي صلى الله عليه وسلم فيها بأكل السمن بعد إخراجها وطرح ماحولها ثم بوب بالبول وهو نجاسة مائنة . وأخرج فيه حديثا يدل على النجاسة مخرج أن حكم المائنة على خلاف حكم الجامدة ثبت الجزءان من الحديث . وتلك الرواية لما لم تكن مشهورة فيما بين القوم لم تنتقل إليها اذهانهم فحملوا كلام البخاري رحمه الله تعالى على مذهب مالك رحمه الله تعالى ولعل أمر الطرح حينئذ لا يكون عنده إلا على الاستحباب فالكلام هنا في أربعة مواضع : الأول في مختار البخاري رحمه الله تعالى عندي وإيضاحه . والثاني في مختاره عند الشارحين وإيضاحه . والثالث في الجواب عما تمسك به الشارحون من كلامه ، والرابع في الجواب عن استدلال البخاري سواء كان مختاره مانسبه إليه الشارحون أو ماحققته . أما الأول فقد علمت أنفا . أما الثاني فقد علمت : أن البخاري رحمه الله تعالى اختار عندهم مذهب مالك رحمه الله تعالى ، ولعله حملهم على ذلك أمران : الأول أنه بوب في المجلد الثاني ص ٨٣١ ج ٢ وقال : « باب إذا وقعت الفارة في السمن الجامد والذائب الخ » فعمم بالنوعين ، والثاني أنه علل الزيادة التي رويت في هذا الحديث وهي فإن كان مائنا فلا تقربوه قال الترمذي ص ٢ ج ٢ بعد إخراج هذه الزيادة سمعت محمد بن اسمعيل يقول : حديث معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا خطأ . فدل الأمران على أن حكم الجامد والمائع عنده سواء خلافا للجمهور . وهذا إما يصح على مذهب مالك رحمه الله تعالى فقط فإن العبرة عنده بالتغير وعدمه والجامد والمائع في ذلك سواء بخلاف الحنفية والشافعية رحمهما الله تعالى فإن القليل المائع عندهم يتنجس بوقوع النجاسة مطلقا لعدم إمكان خلوصها منه بخلاف الجامد فإنك لا تطرح من الذائب شيئا . إلا ويخلفه غيره قبل طرحك منه . وبالجملة فرق الجمهور بين الجامد والمائع لما قام عندهم من الدليل بخلاف مالك رحمه الله تعالى فإنه مر على أصله فلما سوى البخاري بين حكم الجامد والذائب في حكم الطهارة كما صرح به في المجلد الثاني وعلل الزيادة التي تبنى على الفرق بينهما تحس للشارحين أنه اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى وهذا إيضاح قولهم . أما الثالث وهو الجواب عنه فأقول إن تعميمه في الترجمة الثانية لا ينحصر فيما زعموه وذلك لأنه يمكن أن يكون أتى بلفظ الجامد تبعا للحديث وأضاف عليه الذائب من قبله توجيها للنظر إلى طلب حكمه فإنك تعلم أن كتابه يحتوي على مسائل الفقه أيضا فلا دليل فيه على تسوية حكمها عنده . وكذلك جواب الزهري لا يبين أن أن يكون للجامد والذائب كليهما وإن وقع السؤال عنهما ، بل يمكن أن يكون أجاب عن الجامد

لأجل ورود الحديث فيه ؛ وسكت عن حكم الذائب . وأما (۱) ما شرحه الحافظ رحمه الله تعالى فلا أرضى به وكذا لا دليل في إعلاله الزيادة على ما قالوا فإنه يمكن أن يكون لحالها في نفسها . لالحال المسألة بل هو الظاهر وتحصل بما ذكرنا أن البخاري لم يختر مذهب مالك رحمه الله تعالى عندي بل اختار رواية غير مشهورة عن أحمد رحمه الله تعالى . وهي الفرق بين النجاسة الجامدة والمائنة أما الجواب عنه وهو الموضع الرابع فإن الحديث الذي أخرجه يدل على أنه في الجامد وليس في الذائب ، لما قال ابن العري أن السمن لو كان مائنا لم يكن له حول لأنه لو نقل من أى جانب مهما نقل لخلفه غيره في الحال فيصير هو أيضا مما سولها فيحتاج إلى إلقائه كله فليس في الحديث دليل على التسوية بين حكم الجامد والمائع ونقل أن (۲) عبد الله بن أحمد سأل أباه أحمد رحمه الله تعالى أن الطرح إما يمكن في الجامد دون المائع فتضب عليه أحمد رحمه الله تعالى وأجاب أنه تطرح حثية منه . قلت : وهذا لا يتصور إلا إذا كان الإناء وسيعا والثى مائنا فثخينا أما إذا كان الإناء صيقا كالجر والثى رقيقا لا يتصور فيه ما قال ولعله غضب عليه لأنه ضاق عليه جوابه . ثم إن عبد الله هذا حافظ ومن أجله كنى أحمد بأبي عبد الله وله أخ واسمه صالح وبالجملة أن الإلقاء لما لم يتصور إلا في الجامد تعين أن ما لا يتصور فيه الإلقاء وهو الذائب نجس . لحديث البخاري وإن لم يدل عليه بمنطوقه لكنه بمفهومه دليل على الفرق بين حكم الجامد والذائب . ثم مفهوم حديثه قد جاء منطوقا في حديث عند أبي داود ص ۵۳۶ عن أبي هريرة والنسائي ص ۲۹۱ ج ۲ عن ميمونة . حينئذ صار مفهومه مؤيدا بمنطوق صريح الحديث بقى إعلاله فالجواب عنه أنه صححنا إسحق بن راهويه والذهلي في الزهريات كما في الفتح ص ۲۳۹ ج ۱ فظهر بما قلنا : أنه لا دليل عنده على التسوية بين حكم الجامد والذائب من نص الحديث بل حديث البخاري بمفهومه وحديث أبي داود والنسائي بمنطوقه صريح في التفرقة بينهما وهذا هو مذهب الجمهور .

ثم نقل الحافظ في كتاب الإطعمة ص ۵۳۱ ج ۹ تحديد ما يلقى فروى عن عطاء بن يسار أنه

(۱) قلت لما سئل الزهري عن العارة تموت في السمن جامداً أو غير جامد أجاب كما في الإطعمة أنه بانها : أن النبي ﷺ أمر لعارة ماتت في السمن فأمر بما قرب منها فطرح ثم أكل . قال الحافظ رضي الله عنه . وهذا ظاهر في أن الزهري لا يفرق بين الجامد وغيره انتهى مختصراً ص ۵۳۹ ج ۹

(۲) قلت أخرج الحافظ عن ابن عباس رضي الله عنه سئل عن قارة ماتت في السمن قال تؤخذ العارة وما حولها قلت إن أثرها كان في السمن كله قال إنما كان وهي حية وإنما ماتت حيث وجدت ورجاله رجال الصحيح وأخرجه أحمد من وجه آخر وقال فيه ... عن جرفيه زيت وقع فيه جرد وفيه اليس جال في الجبر كله قال إنما حال وفيه الريح ثم أحرمت حيث ماتت اه ص ۵۳۰ ج ۹

قدر الكف . قلت : لو كان المصنف رحمه الله تعالى اختار مذهب مالك رحمه الله تعالى لكان لهذا النقل فائدة أما إذا علمت أنه لم يذهب إليه فلا طائل تحته .

نعم هنا شيء لعله يختلج في صدرك وهو أن الأحاديث في نجاسة الماء بوقوع النجاسات كلها في المائعات غير حديث الفارة فذلك يؤيد رواية أحمد رحمه الله تعالى أعنى العرق بين المائعة والجامدة فحديث ولوغ الكلب والنهي عن البول في الماء الدائم . وحديث المستيقظ كلها في النجاسة المائعة . قلت : تلك الأحاديث إنما جاءت على الوقائع في الخارج فإنه لا يتفق في الماء الدائم إلا البول سيما لأعراب العرب فإنهم لم يكونوا يحتزون عنه بخلاف الغائط ، فإنه لأحد يفعله بل يتقذره بطبعه فلا حاجة إلى النهي عنه . وكذا لا يتفق في البيوت إلا ولوغ الكلب والمردأ ووقوع الفارة وفي الفلوات إلا ولوغ السباع ، وكذا من عادات العامة غسل الأيدي والوجه بعد الاستيقاظ ولا بد له من إلقاء اليد لأن أوانهم لم تكن فوات آذان فأخذت الأحاديث تلك الوقائع كلها لهذا إلا أنها جاءت بما تنفي عنه رواية شاذة عن أحمد رحمه الله تعالى .

واعلم : أنه لم يصنف أحد كتاباً في مختارات الإمام البخاري كما صنفوا في مختارات سائر الأئمة فالنظر فيها يدور على تراجمه فيجربها كل من أهل المذاهب إلى جانبه ويفسرهما حسب مسائله مع أن البخاري عندي سلك مسلك الاجتهاد ولم يقلد أحداً في كتابه بل حكم بما حكم به فهمه ولذا أوفى حق تراجمه أولاً ثم اظهر أنه هل وافق أحداً أو لا ؟ ولما لم يدون فقهه ساغ لي أيضاً أن أعزو إليه ما أفهم من تراجمه ولذا قد أخالف الشارحين في مختاره كما فعلت في تلك الترجمة وبعد فلبس هذا إلا ظن أن احتمال العلم عند الله العلامة فإن المصنف رحمه الله تعالى لو أفصح بمراده لحكمتنا بالجزم إلا أنه كثير ما يذكر أداة الحواراب ثم لا يفصح به فيتردد النظر في شرح جوابه وذلك غير قليل في كتابه . ذلك : مقاصد أخرى نعلمها في موضعها .

قوله : والآن لربنا له ورجه تناسبه بباب أن "تعبّر" للمعنى دون الصورة . كما أنبأ دم الشهيد دم صورة إلا أنه مسك معنى . فكذلك العبرة في الماء للمعنى وهو التبر وعدمه ، وكأنه دفع ما يرد : أن الجبهه إذا وقعت في الماء فكيف يبقى الماء طاهراً ، وأجاب بأن الاعتبار للمعنى دون الصورة ، فإذا وقعت في الماء ولم يتغير الماء فقد بقي على معناه وهو المعبر في الشكيب كما اعتبر في الدم . وقد يقال إنه يشير إلى أن العبرة غالباً على لور الدم كان في حكم المسك طاهراً . كذلك الماء يعتبر فيه العلة . ويمكن أن يكون تعرض إلى العبرة بالأوصاف فإنه ذكر في الترجمة الطعم والريح فأراد اثنييه على أن الشيء يغير بأوصافه كما أن الدم تعبر عن أصله لأجل ربح المسك والله تعالى أعلم .

## باب البول في الماء الدائم الخ

وقد تكلم الفارحون في مناسبة قوله « نحن الآخرون السابقون » مع الباب وذهبوا في بيانها كل مذهب وأبعدوا بعداً بعيداً . والأمر أن هذا الأعرج كانت عنده صحيفة تحتوى على أحاديث وقد أخذ عنها البخارى أحاديث كما أن عند مسلم أيضاً صحيفة عن ممام وقد أخذ عنها أيضاً ثم يشير كل منهما إلى تلك الصحيفة بطريق مخصوص أما البخارى فيذكر أول حديثه وهو « نحن الآخرون السابقون » ثم يخرج ما يكون مناسباً لترجيته وأما مسلم فيقول : فذكر أحاديث منها هذا الحديث . فأبداء المناسبة في هذه المواضع تكلف بارد والوجه ما قلنا إنه إشارة إلى كون هذا الحديث من الصحيفة التي أولها حديث نحن الآخرون السابقون الخ كإشارة مسلم إليها بقوله « فذكر أحاديث » وهذا الحديث منها وقد فعل المصنف رحمه الله تعالى مثله في كتاب الجمعة ص ١٢٠ ج ١ وكتاب الأنبياء .

قوله « الماء الدائم الذى لا يجرى » وقد تعسر الفرق على الناس بين الدائم والراكد حتى كاد يحتج عليهم فقال بعضهم : الذى لا يجرى ، صفة كاشفة ، وعندى بينهما فرق كثير فالدائم للماء الذى يدوم أصله ولا ينقطع سواء كان تحت مدد كالبر أولاً ، والراكد ضد الجارى سواء كان دائماً أولاً . فالدوام باعتبار البقاء الزمانى وحيثئذ قيد الذى لا يجرى ، للاحتراز عما كان دائماً وجارىاً ولذا لا يذكر هذا القيد مع الراكد فإن الراكد معناه أنه لا يجرى بخلاف الدائم فإنه قد يكون جارياً كالعين ، وقد لا يكون فاحتاج إلى هذا القيد . لا يقال وحيثئذ يقتصر النهى على الماء الذى لا يجرى ولا يتناول الذى يجرى قلت وفى جمع الزوائد النهى عن الدائم الذى يجرى أيضاً ، ولكنه وهم عندى فروى « الذى يجرى » مكان « لا يجرى » والحكم عندنا فيهما سواء فلا يبول فيهما والأمر فى القيود سهل .

قوله : « ثم يقتسل فيه » وقد ذكرنا وجوه الإعراب فيه فى درس الترمذى والأمر عندى أنه على حد قوله تعالى ( ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ) كما قرره الطيبي فالنهي مقصور على البول وثم للاستبعاد وبيان المآل وهذا الحديث لم يعمل به غير أبى حنيفة رحمه الله تعالى لأنه اعتبر الجريان وعدمه . وقال : إن الماء الجارى لا ينتجس بوقوع النجاسة بخلاف غير الجارى ولا تعرض فى ١ . - إلى القلتين وغيرهما والتغير وعدمه . ولذا قلت : إن حديث القلتين (١) أجنبي فى الباب

(١) قال الحافظ ابن القيم رضى الله عنه ومن المعلوم أن هذا الحديث لم يروه غير ابن عمر ولا عن ابن عمر غير عبد الله وعبد الله فابن نافع و - الم وأيوب وسعيد بن جبير وابن اهل المدينة وعلاءهم من هذه السنة اه

ولا نعلم تناقله عند المراجعات (١) مع كون المسألة كثيرة الوقوع . فالذى يظهر من الحديث : أن الماء الذى لا يجرى يتنجس بمجرد وقوع النجاسة وإلا لكان البول فيه كسكب الماء ، ولكان الجارى وغيره مساوياً فلم يكن للتقييد معنى . وأجاب عنه ابن تيمية بوجوه قد استوفينا الكلام فيه في درس الترمذى منها أن البول فيه ليس لمعنى النجاسة كما زعمتم بل لأن البول في الماء الدائم يوجب تغيره ولو بعد حين فإنه لو لم ينه عنه لاعتاد الناس البول فيه فنهى عنه لهذا . قلنا : وإن كان كلامه لطيفاً إلا أنه يخالف الحديث وفهم الراوى أيضاً لأن الحديث يستبعد الاغتسال بعد البول . وفي رواية ثم يتوضأ منه ولا استبعاد فيه إلا أنه يظهر عما نجسه بنفسه ولا إجماع فيه إلى التغير ولا بناء عليه لأنه استبعد البول ثم الغسل في الحالة الراهنة لا بعد التغير . وأيضاً أخرج الطحاوى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه لما سئل عنه قال لعله يمر به أخوه المسلم فيشرب منه ويتوضأ . فدل على أنه بعد البول لم يبق صالحاً للشرب والوضوء . وإنما قال لعله يمر به أخوه المسلم لأن الشرب أو التوضؤ بمن بال فيه أبعد وأبعد فلا يتفق إلا بمن يمر من إخوانه بعده فلا يرى فيه نجاسة في الظاهر فيشرب منه مع أنه نجس . ومن ههنا علم أن النهى في الحديث ليس من جنس النهى عن النفس ، والبزاق في الماء ، والتغوط تحت الشجرة ، فليس من باب الآداب واسكنه من باب النجاسة قطعاً . ومنها أن البول نجس والماء طاهر إلا أنه لما كان مائعاً لا يمكن تميزه عنه بقينا معطلين عن استعماله فمقطعه لأجل عدم تميز النجاسة منه لا لتنجسه . قلت : وهذا عجيب لأنه لا معنى للنجس إلا اختلاط النجاسة بحيث لا يميز وكذا التعلل باستحالة البول وعدمه كله تفلسف والحاصل : أنه لم يعمل بظاهره إلا إمامنا فإنه لم يفرق بين الراكد والجارى إلا هو وألغاه الآخرون فنهى من قسم المياه باعتبار التغير وعدمه ومنهم من جعل المدار على القلتين ولم يعتبر أحد منهم الفرق بالركود والجريان إلا الامام الهمام . وكذا لم يعتبر أحد منهم تقسيم الماء الفطرى فإنه خلق على ثلاثة أحماء فراعيناه وأعطينا حكم كل قسم على حدة كما حكم به الشرع وهدره الآخرون وجعلوا كلها بمنزلة واحدة فاضطروا إلى التأويلات والله تعالى أعلم

### باب إذا ألقى على ظهر المصلى قدر أو جيفة النخ

قدر ( كندكى ) ونسب إلى مالك رحمه الله تعالى أن طهارة الثوب عنده من سنن اللباس لامن شرائط الصلاة وكذا طهارة المكان ستة عنده . وذهب جماعة منهم إلى أنها من واجبات الصلاة

(١) راجع لتفصيل هذه العبارة صفحة ٢٦٥ ( من المصحح )

وليس شربة للصلاة كما في (الفتح) . وذكر (الباجي) في شرح الموطن القول الأول . وظنى .  
أن المصنف رحمه الله تعالى فرق بين الابتداء والبقاء فلم يدخل في الصلاة طاهراً ثم أتى عليه قدر  
يدون صناعه لم تفسد صلاته . ونحوه عن أبي يوسف رحمه الله تعالى « أن رجلاً لو سجد على موضع  
نجس ثم نثبه من فوره وسجد على مكان طاهر ولم يمكث قدر ركن جازت صلاته » فدل على الفرق  
بين الابتداء والبقاء عندنا أيضاً ، إلا أنه اشترط الفور . والمصنف رحمه الله تعالى وإن لم يفصل  
بالفور وعدمه إلا أنه فصل في حالة الاختيار وعدمه ولعله يتحمل التماضى أيضاً .

قوله « أو جنابة » وقد مر أنه يدل على نجاسة المني عنده .

قوله « لعير القبلة » فإن كان بعد التحرى فكذلك المسألة عندنا وإن كان بدون التحرى فإنه  
يعيدها عندنا .

ثم إن هذه واقعة مكة قبل الهجرة « سلا » بجه دان وترجمته « أو جهرى » غلط (منعة) حامى  
( يحيل ) يعنى يقول هذا الآخر ما فعلت ويقول له الآخر ما فعلت نهكاً وفي نسخة ( يحيل ) أى  
كان يسقط أحدهما على الآخر .

قوله : « دعا عليهم » ولا تفصيل فيه أن هذا الدعاء كان خارج الصلاة أو داخلها وظاهر الفتح (١)  
أنه كان بعد الفراغ عن الصلاة ثم لأنه إن ضم معه كلمة الدعاء له أو عليه فقال « اللهم عليك بزيد  
أو اللهم اعد لزيد » فيه قولان ففي قول تفسد وفي قول آخر لا تفسد . أقول وهذا الأخير أختار  
فلا إشكال أما تمسك البخارى من الحديث بفقده نظر أما أولاً : فلا أنه لا يدرى أنها كانت مريضة  
أو ناعلة وثانياً : أنه أعادها أم لا ؟ وثالثاً : أنه لا دليل فيه على أنه كان يعلم أن على ظهره سراجور  
بخصوصه . ويمكن أن يكون أحسن منه ثقلاً فقط بدون عليه ما هو . ورابعاً : أنه ما الدليل على أنه  
تمادى في صلاته لأنها كانت جائزة لم لا يجوز أن يكون تمادى عليها إبقاءً لأثر الظلم واستغاثته في  
جنابه تعالى وترحمها منه كما قال في قصة حمزة رضى الله عنه لولا صفيته لتركه تأكله السباع فهذا

(١) قال المحافظ في الفتح : ففي رواية البراء رفع رأسه كما كان يرفع رأسه عند تمام سجوده فلما قضى  
صلاته قال اللهم اعد لزيد والنسائي نحوه والظاهر منه أن الدعاء المذكور وقع خارج الصلاة لكن وقع  
وهو مسبق للقلعة كما ثبت من رواية زهير عن أبي إسحق عند الشيخين ص ٢٤٤ ج ١ - قال الشيخ  
رضى الله عنه ولعله يكون قطع صلاته حيثئذ ثم دعا عليهم والله تعالى أعلم . وإن فرضناه أنه مضى في  
صلاته ولم يقطعها يكون إبقاءً للبقاء المحمودة كما سيحى في المحوض

أيضا من باب إبقاء أثر الشهادة وتكميل أثر الظلم . وكما في بئر معونة حيث استشهد رجل منهم وجعل يقطع وجهه بدمه يقول فزت ورب الكعبة فهذا أيضا إبقاء للحالة المحمودة وهي الشهادة . فكذلك يمكن هنا أيضا . وخامسا : أنه لا دليل فيه على أن هذا السلاكان نجسا وفيه نظر لما في طرقه « سلاجور بين فرث ودم » وسادسا : لما في سيرة الديماطي (١) أنها كانت أول واقعة دعى فيها النبي صلى الله عليه وسلم على أحد ولم يثب منه قبلها دعاء على أحد فهل يصح التمسك من هذه الواقعة الشاذة الفاذة التي ترك فيها النبي صلى الله عليه وسلم عاداته المستمرة . ويمكن أن يكون دعاؤه صلى الله عليه وسلم لحال النجاسة فلو كان الدعاء لحال النجاسة لم يجر التمسك منه أصلا فإنه لا يدل إذن على أن صلاته تلك كانت جائزة مع النجاسة بل الأقرب أنها كانت بطلت لحزن عليها ولأجل ذلك دعا عليهم . ثم في الفتح في المجلد (٢) الثامن عن تفسير ابن المنذر أن هذه الواقعة قبل نزول قوله تعالى وثيابك فطهر وإنما نزلت تلك الآية بعد هذه الواقعة فانفصل الأمر ومن هنا تبين أن الآية إنما سبقت لاشتراط طهارة الثياب لاطهارة الاخلاق كما قالوا .

## باب البزاق والمخاط ونحوه في الثوب الخ

وأجمعوا على طهارته إلا أنه نسب إلى سلمان الفارسي أنه نجس بعد تقبله .

قوله « وما تتختم النبي صلى الله عليه وسلم الخ » وقدم من أن طهارة فضلات النبي ﷺ توجد في كتب المذاهب الأربعة ثم لا أدري أنها منقولة عن الأئمة أم لا ؟ إلا أن القسطلاني نقل طهارتها عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى بحواله (العيني) ولم أجد لها فيه وخفاء تلك المسألة لم يفصح بها البخاري

(١) قال الحافظ في الفتح في رواية الطيالسي عن شعبة في هذا الحديث أن ابن مسعود رضي الله عنه قال لم أره دعا عليهم إلا يومئذ الخ ص ٢٤٥ ج ١ - وفي تقرير الفاضل عبد العزيز : أن الديماطي سبيع لابن سيد الناس وابن سيد الناس شيخ زين الدين وهو شيخ للعيني والحافظ فكان الديماطي شيخا للحافظين ابن حجر والعيني بواسطتين .

(٢) قال الحافظ في تفسير سورة المدثر أخرج ابن المنذر في سبب نزولها من طريق زيد بن مرثد قال أتني على رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاجور فزلت (أو ثيابك فطهر) ص ٤٨٠ ج ٨ قال الشيخ رحمه الله تعالى ويقضى العجب من الحافظ رحمه الله تعالى أنه لم يؤم إلى تلك الرواية هنا بل نه عليه في المدثر مع كونها عنده ولا أراه نسيانا منه فإنه متيقظ في غاية ولكنه فعله عمدا لما عرفت من عاداته مع الحنفية رحيم الله تعالى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .



في كتابه ومشي في كتابه على التسوية بينها وبين فضلات سائر الناس في أمر الطهارة والنجاسة وهكذا فعل في الماء المستعمل وضعفت رواية نجاسته عن الإمام فداية ورواية لا نكارها مشايخ المراق مع كونهم أثبت .

## باب لا يجوز الوضوء بالثنيذ ولا بالمسكر الخ

واعلم أن عمل الخلاف (١) فيما إذا أقيمت في الماء تميرات حتى صار حلوا رقيقا غير مطبوخ ولا مسكر فإن أسكر أو طبع فلا خلاف في عدم الجواز كما في (المبسوط) . وفي البحر فقلنا عن (فاضلخان) أن الإمام رجع عنه إلى مذهب الجمهور ، والطحاوي أيضا تركه ولم يقتصر للمذهب المرجوع عنه ، وأخرج له الترمذي حديثا وأبو داود إلا أنه تكلم فيه بوجوه كلها مدفوع منها أن في إسناده أبو زيد وهو مجهول . ودفع بأنه مولى عمرو بن حريث روى عنه راشد بن كيسان العبسي وأبو روق كما صرح به ابن العربي مع وروده عن أربعة عشر طريقا بسطها (العيني) في شرح البخاري . ومنها أن ابن مسعود رضي الله عنه لم يكن في تلك الليلة ودفع بأن ليلة الجن متعددة كما في (آكام المرجان في أحكام الجان) والمشهورة منها ما في القرآن وهي الدائرة على الألسنة فأراد بالنفي كونه في تلك الليلة خاصة . وعند الترمذي في باب كراهية ما يستنجى به قال أبو عيسى وقد روى هذا الحديث إسماعيل بن إبراهيم وغيره عن داود بن أبي هند عن الشعبي عن علقمة عن عبد الله أنه كان مع النبي ﷺ ليلة الجن الحديث بطوله وهذا صريح في كونه واحدا منها . ثم إن الزيلعي أخرج طرق هذا الحديث وفي سنده على بن زيد بن جدعان . وأخرج عنه مسلم مقرونا مع الغير وتفقوا على أنه صدوق إلا أنه سيء الحفظ . قال ابن دقيق العيد : إنه أحسن من حديث أبي زيد ولم أر أحدا من المحدثين صحح حديثا من أحاديث الوضوء بالثنيذ . وقد مر ابن تيمية على تلك المسألة في منهاج السنة (٢) وتكلم لطيفا جدا ورأيت رواية لم أر أحدا منهم يتمسك بها أخرجهما

(١) وقال الحسن جاز الوضوء بالثنيذ وقال الأوزاعي جاز بسائر الأنبة وروى عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يرى بأسا بالوضوء بنيد التمر وقال عكرمة الثنيذ وضوء من لم يجد الماء وقال اسحق الثنيذ الحلو أحب إلى من التيمم وجمعهما أحب اه كذا في عمدة القاري وقال الترمذي وقد رأى بعض أهل العلم الوضوء بالثنيذ منهم سفيان وغيره اه .

(٢) قلت وهذا نص عبارته في منهاج ص ٩٥ ج ٢ وقول هذا الرافضي وإباحة الثنيذ مع مشاركته الخ في الإسكار احتجاج منه على أبي حنيفة رحمه الله تعالى بالقياس ، فإن كان القياس حقا بطل إنكاره له وإن كان باطلا بطلت الحجة ، ولو احتج عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر ، وكل خمر

الزيلعي (١) عن الدارقطني وفي إسناده سهو من الكاتب في موضعين الأول أنه كتب (هاشم بن خالد) مع أنه (هشام بن خالد) وهومن رواية أبي داود أخرجه عنه «في باب الرجل يموت بسلاحه» وباب «فيمن سأل الله الشهادة» والثاني أن في آخر سنده ابن غيلان قال الدارقطني: إنه مجهول:

حرام لكان أجود . وأما الوضوء بالنيذ فمجهور العلماء بنكروته . وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان أيضاً . وإنما أخذ ذلك لحديث روى في هذا الباب حديث ابن مسعود وفيه ثمرة طيبة وماء طهور . والمجهور منهم يصف هذا الحديث ويقولون إن كان صحيحاً فهو منسوخ بآية الوضوء وآية تحريم الخمر مع أنه قد يكون لم يصير نيذاً وإنما كان باقياً لم يتغير أو تغير تغيراً يسيراً أو تغيراً كثيراً مع كونه ماء على قول من يجوز الوضوء بالماء المضاف كماء الباقلاء والحمص ونحوهما وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد رحمهما الله تعالى وأكثر الروايات عنه وهو أقوى في الحجية من القول الآخر فإن قوله تعالى «فإن لم تجدوا ماء» نكرة في سياق النفي فيم ما تغير بالبقاء هذه فيه كما يعم ما تغير بأصل خلقته أو بما لا يمكن صونه عنه إذ شغل اللفظ لماسواً كما يجوز التوضؤ بماء البحر وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل له أتوضأ من ماء البحر فإننا نركب البحر ونحمل معنا الماء القليل فإن توضأنا به عطشنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور مأوؤه والحل ميتته قال الترمذي حديث صحيح فماء البحر طهور مع كونه في غاية الملوحة والمرارة والزهومة فالمشغرات بالطهارات أحسن حالاً منه لكن ذاك تغير أصلي وهذا طاريء . وهذا الفرق لا يعود إلى اسم الماء ومن اعتبره جعل مقتضى القياس أنه لا يتوضأ بماء البحر ونحوه . ولكن أبيع لأنه لا يمكن صونه عن المتغيرات والأصل ثبوت الأحكام على وفق القياس لا على خلافه فإن كان هذا داخلاً في اللفظ دخل الآخر وهذه دلالة لفظية لا قياسية حتى يعتبر فيها المشقة وعدمها انتهى . هذا ما وجدته في كتابه فإن كان مر عليه في موضع آخر أبسط منه فليرجع إليه فإن لم أجده الآن إلا ما ذكرته .

(١) واعلم أن المسألة لما صارت مطلباً للنواص والعوام وكان شيخني يذكر لها ما لا يذكره غيره ولكنه كان يحمل في بيانها على عاداته وكنت مشغولاً بأن أسمع منه في ذلك أبسط مما يذكره لنا في درسه فسألت عنها يوماً وكان عيلاً قصصها لي شيئاً ولم أجترأ على أن أكرر عليه السؤال فأعلمه فلم أزل أراجع إليه بصري كرة بعد كرة حتى ألقى الله في صدرى ما ألقى عليك منه وبدل أن أفصله فما أنا أفصله وأحسبه أن يكون ذلك هو مراد الشيخ رحمه الله ولا أجزم به فإن كان حقاً فذلك من فضائله وإن كان خطأ فمن نفسي .

واعلم أن العلامة الزيلعي أخرجه لحديث ابن مسعود رضى الله عنه سبعة طرق الأول ما عند أحد رضى الله عنه والدارقطني في سنته عن أبي سعيد مولى بني هاشم عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي رافع عن ابن مسعود رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال له ليلة الجن أملك ماء قال لا قال أملك نيذاً حسبته قال نعم فتوضأ به انتهى قال الدارقطني علي بن زيد ضعيف وأبو رافع لم يثبت سماعه عن ابن مسعود رضى الله عنه انتهى قال الشيخ تقي الدين في الامام وهذا الطريق أقرب من طريق أبي فزارة وإن كان طريق أبي فزارة

قلت : بل هو عمرو بن غيلان كما سماه الزيلعي بعده بقليل . وفي الإصابة أنه صحابي صغير وفي بعض طرقه عبد الله بن عمرو بن غيلان وهو من رجال ابن ماجه وعده في (السنن الكبرى) تحت المسح على الرجلين من العلماء . والصحيح عندي أنه عمرو بن غيلان وبعد هذا التصحيح يمكن

أشرفان على بن زيد وإن ضعف قد ذكر بالصدق قال وقول الدارقطني وأبو رافع لم يثبت سماعه عن ابن مسعود رضي الله عنه لا ينبغي أن يفهم منه أنه لا يمكن إدراكه وسماعه منه فإن أبا رافع الصائغ جاهل إسلامي قال أبو عمر بن عبد البر في الاستيعاب هو مشهور من علماء التابعين إلى أن قال ومن كان بهذه المثابة فلا يمتنع سماعه من جميع الصحابة اللهم إلا أن يكون الدارقطني اشترط في الاتصال ثبوت السماع ولو مرة وقد أطنب مسلم في السلام على هذا المذهب .

ثم أخرج له طريقاً آخر عند الدارقطني عن معاوية بن سلام عن أخيه زيد عن جده أبي سلام عن ابن غيلان الثقفي أنه سمع عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الحديث قال الدارقطني وابن غيلان هذا مجهول قيل اسمه عمرو وقيل عبد الله بن عمرو بن غيلان انتهى ورواه أبو نعيم في كتاب دلائل النبوة من الطبراني بسنده إلى معاوية عن عمرو بن غيلان والله أعلم .

قلت وكان الشيخ رضي الله عنه يحسن هذين الاسنادين وإن لم يحكم به الزيلعي أما تحسين الطريق الأول فقد ظهر من كلام الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد رضي الله عنه واندفع منه نظر الدارقطني أما تحسين الطريق الثاني فلا بد له من النظر أولاً في طريقه التام الذي ساقه الدارقطني وهذه صورة إسناده حدثني محمد بن أحمد بن الحسن نا إسحق بن إبراهيم بن أبي حسان ثنا هاشم بن خالد الأزرق ثنا الوليد ثنا معاوية بن سلام عن أخيه زيد عن جده أبي سلام عن فلان بن غيلان الثقفي الخ

وللحديث فيه كلام من وجهين الأول من جهة هاشم بن خالد والثاني من جهة الثقفي قال الشيخ رضي الله عنه أما هاشم فقيه سبو السابغ وهو بعد التصحيح هشام بن خالد وذلك لأن الرواة إنما يعرفون بسلسلة تلامذتهم وشيوخهم وقد وجدنا أن ماعند الدارقطني سلسلة للتلامذة والشيخ وقد وجدنا تلك السلسلة بينها عد أي داود والذي في تلك السلسلة هو هشام بن خالد لهاشم بن خالد فمحدث لنا أن مافي نسخة الدارقطني له سبو من بعض السابح وصورة تلك السلسلة عند أبي داود هكذا

حدثنا هشام بن خالد نا الوليد عن معاوية بن أبي سلام عن أبيه عن جده أبي سلام عن رجل من أصحاب النبي ﷺ الخ هكذا في باب الرجل يموت سلاحه ح ١ ص ٣٤٤ وهذه هي السلسلة في إساد الدارقطني فلما رأينا إحداد الرواة كلهم بين هذين الاسنادين من المبدأ إلى المنتهى غير رجل واحد فانه عند الدارقطني هاشم وعد أي داود هشام تادر لنا أنه لا يكون عند الدارقطني أيضاً إلا ما كان عند أي داود حكماً أنه هشام بن خالد سم رأينا أن هشاماً هذا قد أخرج عنه أبو داود في باب من سأل الله الشهادة أيضاً فعلمنا أنه شيخه قد روى عنه أبو داود حديثاً من تلك السلسلة وأخرى عن غيرها ودخل إذ قد استعدنا أن ماعند أي داود سلسلة واحدة مصلة للتلامذة والشيخ سم رأيناها عند الدارقطني بدون

تصحيح الحديث أيضاً ولا أقل من أن يكون حسناً لذاته . ثم إن بعض السلف أيضاً ذهبوا إليه منهم سفيان وغيره هكذا صرح به الترمذى وفيه « قال إسحق إن ابتلى رجل بهذا فوضأ بالنيذ وتيمم أحب إلى » ومثله رواية عندنا أيضاً . قلت : وذهب إليه الأوزاعي أيضاً وبعض من التابعين كما في مصنف ابن أبي شيبة .

ثم إن الترمذى قال « وقول من يقول لا يتوضأ بالنيذ أقرب إلى الكتاب وأشباهه لأن الله تعالى قال « فلم يجعوا ماء فقيموا صعيداً طيباً » قلت : ولعله يشير إلى أن القول بمواز الوضوء بالنيذ زيادة على الكتاب . قلت : والزيادة طلبة وإنما تمتع عندنا فلو كان فيه إشكال لكان على مذهبننا أما على مذهب الشافعية فإنهم يميزون الزيادة بخبر الواحد فبإثره أقرب إلينا في مسألة الأصول . والحل عندي أن النيذ وإن كان ماء مقيداً إلا أنهم يحلونه محل المطلق لأنهم كانوا يحملون الماء المالح حلواً بهذا الطريق كثيراً الماء بالثلج فيلقون فيه تميرات ليظهر حلاؤها . ثم يشربونها . وإنما كانوا يفعلون هذا لمرارة الماء الحلو عندهم ، وهذا الطريق كان معروفاً كما في (بلوغ الأرب في أيام العرب (١) ) والكرمانى وحيث دار النظر فيه فإن نظرنا إلى الاسم فهو مقيد وإن رأينا محل استعماله فهو مطلق وإن شئت قلت : إنه كان ماء مطلقاً عندهم عرفاً ولهذا التردد جاءت رواية التيمم مع الوضوء (٢) وراجع له (العقد الفريد) وكتاب (الناسخ والمنسوخ)

فرق بين التلامذة والشيخ حكماً لا محالة أن هاشماً عند الدارقطنى لا يكون إلا أحد الرواة من هذه السلسلة وهى هشام كما عند أبى داود ومعد فليس في هذا الباب إلا حكم الوجدان والبوق ولا يدق إلا معنى بقى الثقفى فهو عندي عمرو بن غيلان الثقفى كما هو مصرح في سند الطبرانى المذكور سابقاً وهو صحابى صغير كما ذكره الحافظ ابن حجر رضى الله عنه في الإصابة وليس بعيداً عن عمرو بن غيلان وهو من رجال ابن ماجه والبيهقى لما مر عليه في سنته لم يجرح فيه ولا وثقه غير أنه لما عدد العلماء من السلف الذين ذهبوا إلى اقتراض غسل الرجلين عدّه منهم فدل على كونه عالماً - والسد بعد هذا التصحيح لا أقل من الحسن عندي والله تعالى أعلم

هذا مراده رحمه الله تعالى على ما أفهم ثم الكلام على الطريق المشهور فقد ذكرناه في تقريره للترمذى عندنا ولم نذكره هنا خوفاً للإطالة ولشهرته بين العلماء

(١) قال السيد محمود الشكرى في باب ما يمتربه جودة الماء عند العرب من كتابه بلوغ الأرب ص ٣٩١ ج ١ وعلى كل حال أن الماء البارد أنفع ولا سيما إذا غاطه ما يحلله كالسبل والزبيب والسكر ونحو ذلك فإنه من أنفع ما يدخل البدن وأحفظ عليه صحته أنه وكنت طالعه في سالف من الزمان فرأيت فيه ما هو أصرح منه ولكنى لم أجد فيه الآن غير هذا

(٢) قلت وهذا كالعلم فإن السمك لحم حقيقة وعليه جرى القرآن إلا أنه لا يبحث به الخائف لكونه

قوله : « ولا بالمسكر » والحديث يخالف أبا حنيفة رحمه الله تعالى في مسألة المسكرات ويوافق الجمهور وفرض البخارى منه أنه إذا كان حراماً فعدم جواز الوضوء منه أظهر قلت . ومسألة المسكر وإن استعصر له الطحاوى وأجاد فيه إلا أن تواتر الأحاديث يخالفه .

**باب** غسل المرأة أباهما الدم عن وجهه . الخ لا يريد يان مسألة الدم فقط بل نظره إلى خصوص غسل المرأة لأنه اختار أن مس المرأة غير ناقض

قوله : « عن وجهه » وإنما ذكره طبقاً للقصة

قوله : « قال أبو العالفة اسمحوا الخ » يعنى قال هذا عند وضوئه ومعنى المسح على اللثة لاعلى العرف الحادث بمعنى إمرار اليد المبتلة (١)

## باب السواك

واعلم أن السواك مع كونه متواتراً لم يخرج المصنف أحاديث فضيلته ولم يهتم به في تراجمه نعم أخرج في باب الجمعة حديثاً جيداً مع كونه أليق بباب الطهارة ولا أدرى ما وجهه ؟ ولعله عدمه من متعلقات الصلاة كما هو نظر الشافعية ولذا أخرجه في كتاب الصلاة ثم الحديث الذى أخرجه في باب الجمعة لفظه « مع كل صلاة » فلم يعتبره من أجزاء الطهارة ولذا لم يذكر في هذا الباب والله تعالى أعلم .

ثم إن الحنفية قائلون باستحبابه عند القيام إلى الصلاة أيضاً إن أبطأ بعد الوضوء .

قوله : « فاستن » أى فاستواه على أسنانه مشتق من السن

قوله : « يشوص » أى إجراء السواك في داخل الفم

مجهوراً عرفاً فهذا موضع مشكل فلحال العرف يسع لنا أن نقول أن من وجد البيذ قد وجد الماء المطلق فينبى له أن يتوضأ منه ولكونه ماء مقيداً يسوغ لنا أن نقول فيه إنه معدوم للماء فيجب عليه أن يتيم بهذه من مراحل الاجتهاد دون مسائل الموصوص ومن أراد من الحنفية أن يجعلها مسألة منصوصة فما حاد عن طريق الصواب والحق إن شاء الله تعالى مانهاك عليه وله ظائر في الفقه أيضاً أكثر من أن تحصي فمليك بها .

(١) قلت والمروى عن أبي العالفة مصنف ابن أبي شيبة أنه اشتكى رجله فغسلها وتوضأ ومسح على وقال إنها مريضة وهذا غير الذى ذكره البخارى على ما لا يحق عيني .

## باب دفع السواك إلى الأكبر الخ

لهل يريد ترتيب إعطائه ويستفاد منه كونه من أشياء الفضيلة  
 قوله : « وقال عفان الخ » هذا مقالة مع أن عفان شيخه قلعله أخذه منه مقالة لا مذاكرة  
 وما يسمع من الشيخ في سلسلة الكلام وإن لم يجلس للتحديث فهو مقالة فإن جلس للتحديث فهو  
 مذاكرة فالتعبد في المذاكرة أزيد من المقالة فالمقالة كمجلس الوضوء  
 قوله : « وأنى أتسوك » ويعلم منه أنها قصة الرؤيا ومن بعض الالفاظ أنها قصة اليقظة كما عند  
 أبي داود فذهب بعضهم إلى التمدد وجمع بأنه رآه أولا في الرؤيا ثم وقع في اليقظة كذلك وقد كان  
 يرى أشياء في المنام ثم تقع له مثلها في اليقظة  
 قوله : « فقيل لى » وعلم منه أنه شيء فضيلة حيث نزل فيه الوحي .

### فائدة في معنى الرؤيا

واعلم أن ما يروونه الأنبياء عليهم السلام من أشياء الغيب في اليقظة يقال له الرؤيا أيضا لأن  
 الرؤيا التي يراها الناس في نومه لا يراها غيره كذلك الأنبياء عليهم السلام يرون أشياء في اليقظة ولا  
 يراها غيرهم وفي الصحيح لابن حبان : أنا بشارة عيسى ، ورؤيا أمى ، وكانت رأت نورا من الشرق  
 إلى الغرب عند ولادته ثم أطلق عليه الرؤيا وفي سفر الدانيال أن يختم بعد سبعين أسبوعا على  
 الرؤيا وعنى بها مشاهدات الأنبياء عليهم السلام والنبوة فما أرى النبي ﷺ كان رؤيا عين وإنما  
 أطلق عليه الرؤيا لما قلنا وسيجيء مزيد بحث في التفسير

قوله : « قال أبو عبد الله » اختصره نعيم وفي الميزان أن نعيما هذا كان يزور حكايات في أبي حنيفة  
 رحمه الله تعالى لا يقال إن البخارى إنما أخرجه في الاستشهاد دون الأصول لأننا نقول إنه أخرجه  
 عنه في الأصول أيضا كما في باب فضل استقبال القبلة الخ ص ٥٢ وفي موضع آخر أيضا فينبى أن  
 يؤول مافى الميزان ويقال إن معنى التزوير عدم المبالاة لا أنه كان يزور بنفسه ولا ريب في كونه  
 مخالفا لآبى حنيفة رحمه الله تعالى لأنه كان منشئا وكاتباً للقاضي أبي مطيع البلخي تلميذ الإمام فأسر  
 بأمره لأمر ثم كان يرميه بالجهمية بعد . ومن مثل هذه الأشياء البخارى وقال « محمد بن الحسن  
 جهى » مع أن محمد بن الحسن يرد على الجهم ويقول إن الاستواء على العرش صحيح ومن خالفه  
 فهو جهى كما في الفتح ج ١٣ وفي المسيرة لابن الهمام أن أبا حنيفة ناظر مع جهى ثم قال في الآخر  
 أخرج عنى يا كافر فالعجب أنهم كيف يطنوننا بالجهمية واهه المستعان (١)

(١) قلت وقد رأيت كلاماً للخطائى في معاله غريباً جداً فيذكر في هذا الباب غاية افادة فأذكره لك

## باب فضل من مات الخ

وضوءك للصلاة وهذا وضوء لحال الأحداث لا لحال الصلاة وأما الآن فهو شامل عندهم بحيث لا يكاد يعرفونه واشتهر عندهم الوضوء لحال الصلاة فقط لأنه في المائدة وهو الذي في كتب الفقه وما عند مسلم الطهور شرط الإيمان فإنه يشمل جميع أنواع الوضوء وصور التطهير لأنه الوضوء المعروف فقط

قوله : « ثم اضطلع على شئك الآمين » وهو نوم الآمين عليهم السلام لأن التيامن من دأب الشرع في جميع المواضع ولأن القلب لا يزال يبقى معلقا فيه فلا يفرق في النوم ولا يطرأ عليه الغفلة ، وعند أبي داود أن نومهم بالاضطلاع على الظهر فينبغي أن يفعل أولا كما عند أبي داود ثم يضطلع كما في البخاري والنوم على البطن من ضجة أهل النار . وقالت الأطباء : إن النوم على الشق الأيسر أسهل وأعون في الهضم وأضع للصحة

قوله وجهي إليك ( منه ياه جيز جواقبال على الله كى هي )

قوله : « على الفطرة » يعني تموت كما جئت من عند الله تعالى يعني ( جيسا خدا تعالی كى يهان سى آتى تہى ويسامى جاؤ كى )

قوله : « قال لا ونبيك الخ » لأن في لفظ الرسول تكراراً وتمسك منه بعضهم على نفي الرواية بالمعنى لأنه لم يحوزه تبديل اللفظ قلت النهي هنا لاستلزامه التأكيد والتأسيس أولى

ثم إن الرواية بالمعنى لا تمكن في اللغة العربية لأنه لا ترادف عند التحقيق ولا تركيب يؤدي مؤدى تركيب آخر نعم يمكن تأدية المعنى المشترك فقط لخصائص كل تركيب على حدة لا يفيدها تركيب آخر ثم إنهم قالوا إن أنسا رضى الله عنه وابن عمر عن كانوا يرويان باللفظ وابن مسعود رضى الله

فاحفظه فإنه خير لك من حمر النعم وكان الشيخ رحمه الله تعالى يذكر مثله من ذوقه كما ستعرفه في موضع من هذا الكتاب وكان موضع تلك المارة هناك إلا أن لم أجده أين هو ذلك هنا ثلاثا ينسب الشيطان قال الخطابي في باب المحافظة على الوقت ص ١٣٢ ج ١ مفسراً قول عبادة بن الصامت كذب أبو محمد أن أبا محمد رجل من الأنصار له صحبة والكذب عليه في الأخبار غير جائز ، والعرب تضع الكذب موضع الخطأ في كلامها فتقول كذب سمعى وكذب بصرى أى زل ولم يدرك ما رأى وما سمع ولم يحط به قال الخطابي

كذبتك عينك أم رأيت بواسط ملس الظلام من الرباب خيالا

ومن هذا قول النبي ﷺ للرجل الذى وصف له العسل صدق الله وكذب بطن أخيك اه .

الله عنه من كان يروى بالمعنى عند ذهول اللفظ مع التنيه عليه والإمام رحمه الله تعالى من كان يروى باللفظ لأن يحيى بن معين لما وثقه قال ولا نكذب بين يدي الله فأنا مارأينا أحسن منه رأياً وكان لا يحدث إلا بما يحفظ وكتبوا أيضاً أنه كان من شرائطه عدم النسيان ما يرويه مدة عمره .

وهو في الأصل منقول عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ثم إن يحيى بن معين ويحيى بن سعيد القطان يقال هما حنفيان قلت : وهو على طريق السلف لا كما شاع الآن ثم إن رأيهما لم يكن حسناً في حق الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يكن حسناً فإن الشافعي رحمه الله تعالى أجل من أن يجرح فيه مثلهما

(فائدة) واعلم أنه ينبغي للجنب أن يتوضأ إذا أراد أن ينام لما في (تنوير الحوالك) عن ميمونة بنت سعد هل يرقد جنب قالت لا أحب إلا أن يتوضأ فإنني أخشى أن يموت فلا يحضره جبرائيل وقد نقله مولانا عبد الحى رحمه الله تعالى في حاشية الموطأ أيضاً وكان ابن عمر رضى الله عنه يفعله إلا أنه لم يكن يمسح في وضوئه هذا ولعله يكون عنده فيه قدوة وفيه عندي أحاديث عديدة جيدة عن النبي ﷺ وقد صرح فقهاؤنا باستحبابه وصرحوا بأن هذا الوضوء لا ينتقض من البول والغائط وراجع در المختار وعين العلم . (١)

---

(١) واعلم أن عالماً من ماوراء النهر لخص إحياء العلوم سماه عين العلم والعرال لما لم يكن محدثاً أتى في الإحياء بأحاديث لا أصل لها عند المحدثين فهذا المخلص أسقط منها وعلق على القارى عليه ترخا سماه رين العلم وقد لخصه عالم رباني حنفى وسماه الطريقة المحمدية وخرج فيه أحاديث الأحياء أيضاً وأسقط الساطع منها وأضاف عليه الأحاديث أيضاً رجل آخر هكذا في تقرير العاضل عبد العزيز



## كتاب الغسل

واعلم أن الدلك معتبر في الغسل لثمة وأقر به الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى في الفتح ، ولذا شرطه المالكية وما لادلك فيه لا يسمى غسلاً بل يقال له الصب والإسالة ولكنه قد مر منا غير مرة أن اعتبار جميع مراتب المسمى أو بعضها من مراحل الاجتهاد فأخذه مالك رحمه الله تعالى بجميع مراتبه وعمه آخرون ، ولا يقال فيه إنه خلاف النص فإن النص لم يتعرض إلى المراتب أصلاً وإنما أمر بالمسمى وقد قلنا به .

### باب الوضوء الخ

وتقدمه على الغسل سنة والتوضؤ بعده إن توضأ قبله بدعة إلا بالتفاصيل المذكورة في الفقه وظنى أن هذا الوضوء كامل حتى يسمح فيه أيضاً وأما غسل الرجلين فأمره كما في القدورى إن كان المتغسل يجتمع فيه الماء يؤخرهما وإلا فيغسلهما مع وضوئه ثم في فصول البقراطى <sup>(١)</sup> أن الغسل بعد الجماع متصلاً قد تورث علة .

قوله : «الفرقة» بالفتح في الإثاء والفرقة بالضم في النهر قال تعالى (إلا من اغترف غرفة بيده .)

### باب غسل الرجل الخ

وهكذا بوب في الوضوء ص ٣٢ «باب وضوء الرجل مع امرأته» فكأنه ترك مذهب أحمد رحمه الله تعالى وقد مر من تفصيل المسألة وأن الفضل لا يصدق بالغسل جميعاً وأن مناط أحاديث النهى هو الإيثار .

قوله : «الفرق» إنا يسع ثلاثة أصح فإن كان ملان يصير لكل منهما صاع ونصف والمعروف في عادته في الغسل صاع وقد مر أنه لا تحديد فيه والأمر تقريبي وإن كان خالياً فالأمر بتحقيق ويصير لكل منهما صاعاً صاعاً فإنه لا يلزم بكون الفرق هذا القدر أن يكون الماء فيه أيضاً كذلك فيمكن أن يكون الماء على قدر عادته .

(١) وفي تقرير الفاضل عد العزيز عن فصول البقراطى أن عدم الاغتسال من الجنابة يورث البرص والدف والجذام في الحيض يورث الجذام فليحرقه

قلت ولعل هذا من قبيل حفظ كل ما لم يحفظه الآخر (المصحح)

## باب الغسل بالصاع الخ

وإنما ترجم به لعنائه به ولوروده في الأحاديث والعناية هنا كناية أهل المعاني وقد مر أنه لم يعتن به أحد من الأئمة غير محمد رحمه الله تعالى فإنه اعتبره في الغسل اتباعاً للآثر لا تحديداً وتوقفاً.

قوله « وأخر عاقبة » أي رضاعاً.

قوله « الجدي » منسوب إلى الجدة وهو الأنصح من الجدة والفتح لحن

قوله « ثم أنا » وهو عند مسلم وأبي داود أبسط منه وفي إسناده يحيى بن آدم وهو من رجال الكوفة وراجع له ( نيل الفرقدين ) فإن الحافظ رحمه الله تعالى غلط في شرح أثره .

**باب الغسل مرة واحدة . وهو جائز عندنا أيضاً .**

قوله : « ثم أقاض على جسده » وهو موضع الترجمة وقد حصل لي التردد بعد المراجعة إلى طريقه في اكتفاء النبي صلى الله عليه وسلم فيه بالمرة الواحدة ولعله جرى فيه على عادته بالتثليث فإن كان في هذه الواقعة هو التثليث فالترجمة لبيان المسألة فقط .

## باب من بدأ بالخلاب الخ

والخلاب (١) إناء معروف وما قيل إنه تصحيف جلاب بمعنى كل آب أو بمعنى حب المحلب مكله شطط لأنه استعمله المصنف رحمه الله تعالى في مواضع والقول بالتصحيف في المواضع كلها أو تغليب المصنف رحمه الله تعالى بأنه فهم معناه حب المحلب للاستئناق بينها بعيد جداً . ولأنه ورد هذا اللفظ في الحديث صراحة وقد استشكل عليهم جمع الخلاب والطيب . قلت : بل الجمع بينهما لكون التقابل بينهما تقابل التضاد فإن في الخلاب يبقى ريح اللب فأشار إلى أنه لا بأس بريحه ولونه إن ظهر في الماء وكذا الطيب عند الغسل قد يبقى أثره بعد الغسل فلا بأس به أيضاً ونظيره

(١) قال الخطابي في معالم السنن الخلاب إناء يسع قدر حلبة ناقة وقد ذكره محمد بن اسماعيل في كتابه وتأوله على استعمال الطيب في الطهور وأحسبه توهم أنه أريد به المحلب الذي يستعمل في غسل الأيدي وليس هذا من الطيب في شيء . وإنما هو على ما فسرت له ومنه قول الشاعر :

صاح هل رأيت أو سمعت براع رد في الضرع ما قرى في الخلاب

ص ٨٠ ج ١ وقد ظهر مما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى إنه لا حاجة إلى تغليب البخاري كما فعله الخطابي فتشكر

إلى الترجمة الآتية : باب من تطيب ثم اغتسل ويقي أثر الطيب ، وإن كان استعمال الطيب هناك للجماع ليحصل النشاط للغسل والتطيب قبل الاغتسال أيضاً شائع في بعض البلاد فيدهنون أولاً ثم يغتسلون والمعروف في بلادنا التطيب بعد الغسل فقط . والحاصل أن مطمح فطره في هذه الترجمة أنه لو بقي في الماء أثر الحلاب أو شيء من جنسه فلا بأس به وبعبارة أخرى أنه لا بأس بما احتلط به شيء طاهر . أما مسألة الطيب فجاء استنباحاً وحيث لا يرد أنه لا ذكر له في الحديث على أنها يشتركان في معنى بقاء الأثر ففي الحلاب يبق أثر اللبن وفي التطيب يبق أثر الطيب فيقول إنه لا بأس ببقائهما بعد الاغتسال . قوله : نحو الحلاب ، وفي الطرق إنه كان الحلاب بعينه .

### باب المضمضة والاستنشاق

قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى والثوري إنهما واجبتان في الغسل واختاره أحمد وإسحق مطلقاً قلت : ولا ريب في ثبوتها في غسله صلى الله عليه وسلم وتعيين المراتب من باب الاجتهاد فصار نظرنا أنهما واجبتان حيث شدد الشرع في الجنابة ما لم يشدد في الحدث الأصغر فقبى الجنب عن قراءة القرآن ولم ينع عنها المحدث بالحدث الأصغر فقلنا أن الجنابة سراية إلى الباطن أزيد من الحدث الأصغر فقلنا بالاقتراض ومن زعم أن القرض لا يثبت بالخبر الواحد فقد سها فانه ثبت بالخبر أيضاً إلا أنه لا يكون قطعياً ولا يجب كون كل فرض قطعياً نعم مائت بالكتاب يكون قطعياً قطعاً ثم إن حفص بن غياث هذا الذي في الإسناد من مختص تلامذة أبي يوسف والبخاري إذا يأخذ حديث الأعمش يعتمد فيه على حفص هذا .

قوله الغسل بالضم مصدر واسم وبالفتح مصدر والغسل بالكسر الماء ولكنه نادر . ثم إن استحمال المنديل جائز وراجع المسألة من المنية وقاضي خان وفي واحد منهما كراهة استعمال المنديل وتحمل على التنزيه والحاصل أنه ليس بسنة وتكلم في لفظه واشتقاقه وهو مشهور .

### باب مسح اليد الخ

قوله : « الحيدى » رفيق الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في سفره وحامل لواء مذهبه ومخالف لآبي حنيفة رحمه الله تعالى ولما كان البخاري من تلامذته اتبع شيخه في الخلاف أيضاً وهذا هو الدأب من القديم إلى الحديث أن التلامذة يتبعون مشائخهم في أعمالهم وأخلاقهم وشبائلهم وخصائلهم ومسائلهم . ونقل البخاري قصة خلق الحجامة رأس الامام وإصلاحه له مع أن مدارك الإمام

دقيقة فإن التيامن يمكن أن يكون باعتبار الخالق وباعتبار المخلوق كليهما . وكذا استقبال القبلة . فليراع الحميدى هذه الأمور أيضا وليحذر عن الطعن في حق الإمام الذي معظم الأمة على أثره . ومثل هذه الأمور لم يكتب البخارى مناقبه في أحد من تصانيفه لأنه لما بلغته مثالبه ومناقبه وغلب على ظنه مثالبه فقط أعرض عن مناقبه . ثم إن هذه أمور وعوارض تعترى الرجل ولا يجب أن يستقر عليه رايه كما أنك تسمع اليوم فسق رجل فتفرغه ثم تبلغ إليك بحاسنه فيقبل رأيك فيه وتحببه . فهذه أمور ليست بما يستقر عليه الإنسان بل يبقى على الإخبار وأجدر في الصحيح كثير من الرواة من تلامذة أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لأنه ترجح عنده مناقبه ولم أر عن الشافعى رحمه الله تعالى حرفا في هجو الإمام بل ينقل منه المناقب حتى لقي لم أر مناقب محمد رحمه الله تعالى أزيد مما رأيته في كلامه فيها أى تحملت عنه وقرى بعير من العلم . ومنها أنه كان يملك العين والقلب . وأنه إذا تكلم فكأنما ينزل الوحي . وينقل عن أحمد ومالك رحمهما الله تعالى بعضا من المناقب . وشيئا من المثالب أيضا . وسيه وقع الفتن والمصائب من جهة الحنفية . وفي تاريخ الخطيب لفظ الكفر أيضا في حق الامام كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا . وهو شافعى في المذهب وأجاب عنه السلطان . . وسماه السهم المصيب في كبد الخطيب وقد طبع الآن وليراجع في هذه الأمور إلى الخارج والواقع ألا ترى ماذا يفعل الناس اليوم ؟ وكيف يتهم بعضهم بعضا .

واعلم : أن مشايخنا رحمهم الله تعالى اختلفوا في جواز الاقتداء بداند الاختلاف في الله وع بين الإمام والمأموم فقيل : إنه جائز إذا علم من حال الإمام أنه محتاط في مواضع الخلاف وإلا لا . وقيل : إذا شاهد إمامه يرتكب ناقضا من الواقض المختلفة فيها كمس المرأة ومس الذكر أو خروج الدم من غير السيلين لا يجوز اقتداؤه لم كان يراه ناقضا وإلا صح ، قلت والذى تحقق عندي أنه صحيح مطلقا سواء كان الإمام محتاطا أم لا وسواء شاهدته تلك الأمور أم لا فإن لا أجدر من السلف أحدا إذا دخل في المسجد أنه تفقد أحوال الإمام لوتسأل عنه . بيد أنهم كانوا يقتدون وينصرفون إلى بيوتهم بلا سؤال ولا جواب . وفي فتاوى الحافظ س تيمية أن هارون الرشيد اقتصد مرة ثم قام ليصلى وكان أبو يوسف رحمه الله تعالى موجودا هناك فاعتدى به مع علم الناقض عنده . فإن قلت كيف الاقتداء مع تيقن الإمام على عدم الطهارة عنده قلت إنما يواجه السؤال إذا كان الإمام على أمر باطل قطعاً وهذه مسألة مجتهد فيها أمكن . فيها أن يكون الحق إلى الإمام وأمكن أن يكون في جانب آخر ولذا لا يسع لك أن تحكم على صلاة الآخرين أنها باطلة عند الله تعالى ولكن ينزل الجهد ويتحرى الصواب لينال الثواب بقدر الاجتهاد . ولذا أقول إن

الإمام إن كان شافئياً وتكلم ناسياً ثم مضى في صلاته لعدم كونه ناقضاً عنده ينبغي أن يفسد صلاة المقتدى الحنفى لأن بين المسألتين فرقاً فإن مسألة التكلم قليلة الوقوع جداً بل ليست فيه إلا واقعة في اليدين فإن تمت على نظر الحنفية ينهدم مراد الشافعية عن أصله وليس في أيديهم غيرها شئ. بخلاف مسألة النواقض فإنها كثيرة الوقوع من الصدر الأول وما تكون كذلك لا يمكن فيها فصل الأمر أبداً ثم الذين قالوا بالجواز عند الاختلاف في الفروع اقرقروا فرقتين : فقال قائل منهم إن العبرة لرأى الإمام فإن تحقق ناقض على مذهبه وانتقض وضوءه لا يجوز الاقتداء به وإلا جاز ، ولا عبرة بحال المقتدى وإليه ذهب الجصاص ، وهو الذى اختاره لتوارث السلف واقتداء أحدهم بالآخر بلا تكبير مع كونهم مختلفين في الفروع ، وإنما كانوا يمشون على تحقيقاتهم إذا صلوا في بيوتهم أما إذا بلغوا في المسجد فكانوا يقتدون بلا تقدم وتأخر ، ولم ينقل عن إمامنا أنه سأل عن حال الإمام في المسجد الحرام مع أنه حج مرارا ، وقال آخرون إن العبرة لرأى المقتدى والقول الثالث فيه لنوح افندى وهو فاضل ذكى متيقظ بعد الشيخ ابن الهمام وله حاشية مبسطة على الدر المختار أودع فيها مباحث لطيفة ويعلم منها أنه رجل محقق ، واختار أن الاقتداء إنما يصح عند تلاقى الرأيين أى المقتدى والإمام وإلا لا وهذا القول من جانبيه وليس عن السلف . وهناك صورة أخرى وهى أن الإمام صلى وكان على غير وضوء على رأيه وعلى وضوءه على رأى المقتدى مثلاً كان شافئياً فس امرأة ثم أم الناس فهذا على وضوءه عند الحنفية ومحدث على مذهبه فيجربى فيه الاختلاف المذكور أيضا .

قال الشيخ ابن الهمام : إن شيخه سراج الدين تلميذ صاحب الهداية كان يختار مذهب الجصاص وأنكر مرة أن يكون فساد الصلاة فيه مروياً عن المتقدمين وإنما أوجده المتأخرون فذكرته بمسألة الجامع الصغير في الجماعة الذين تحمروا في الليلة المظلمة وصلى كل إلى جهة مقتدين بإمامهم أن صلاة من علم حال إمامه على خطأ فاسدة لا اعتقاده إمامه على خطأ فإنها تدل على أن الاعتبار لرأى المقتدى عند السلف أيضا وليس لإيجاداً من المتأخرين فقط فلم يجبه شيخه ، قلت : الفرق ظاهر ونظير الشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى وكذا سكوت شيخه في غير محله ، فإن معاملة القبلة قطعية يمكن فصلها بالرجوع إلى الحس بخلاف النواقض فإنه لا سبيل فيها إلى الفصل بعد اختلاف السلف فيها اختلافاً كثيراً فلو علم المقتدى إمامه على خطأ في مسألة التحرى ينبغي أن لا تصح صلاته بخلاف الاجتهادات التى لا تزال الأنظار تدور فيها إلى الأبد ووجه الفساد في المسألة المذكورة ليس ما فهمه الشيخ من مخالفة اعتقاده لإمامه بل هو ترك المتابعة له وهى من الواجبات وكان مولانا شيخ الهند رحمه الله تعالى أيضا يذهب إلى مذهب الجصاص ويستعين بمسألة قضاء

قاضى فى العقود والفسوخ فإنه ينفذ ظاهراً وباطناً مع شرائطها المذكورة فى الفقه وقد سبق منى فى المقدمة أن أهل قبا. إمام علواً بخبر الواحد وتركوا قبلتهم الثابتة بالقاطع لهذا المعنى فإنه كان عندهم طريق التحقيق والتثبت وفى مثله يجوز أن يكون الخبر ناسخاً للقاطع . والحاصل : أنه لا نزاع فى الجزئى القليل الوقوع وإنما الكلام فيما توافقه الخلاف كالنواض ثم لا يذهب إليك أن ابن نجيم فى باب قضاء الفوائت وابن عابدين فى مقدمة رد المحتار سها سها مصر حيث سما للأمى الذى لا يعلم مذهب أحد أن يستفتى فى صلواته الحسن من أى عالم من علماء المذاهب لأربعة شاء ويعمل بما شاء من قواهم ، أقول وهذا باطل فإن حاصله : أن الأمى ليس له مذهب القياس على مسألة الاقتداء فاسد فإن الاقتداء لا مناص فيه عن المتابعة بخلاف العمل بالمذاهب إن له أن يتقيد بمذهب ويتابعه فى مسائله . أما العمل بمذهب الشافعى رحمه الله تعالى فى صلاة بمذهب الحنفية فى صلاة أخرى فسلوك غير مستقيم والتزام للتناقض ولا نظير له فى الدين . تحقيقه : أن المسائل من مذهب واحد تكون متسقة أعنى به أنه تكون بينها سلسلة وارتباط فى هن المجتهد فإذا خلط فى هذه المسائل فيعمل تارة بهذا وأخرى بهذا يلزم التناقض وإن لم يد فى ادى رأى لأنها ربما تبني على أصول مختلفة يخالف أحدهما الآخر فإذا عمل بتلك المسائل كلها بتلى فى التناقض من حيث لا يدريه فإن تلك المسائل وإن لم تكن متناقضة إلا أن الأصول التى تفرع عليها تلك المسائل تكون متناقضة فلا يلوح التناقض بين تلك المسائل فى بادية رأى مع أنه متحقق بعد الإمعان .

ثم ما فى كتب الفقه أن الرجوع من التقليد بعد العمل غير جائز ليس معناه ما فهمه بعض لقاصرين أنه لا يجوز كون الشافعى حنفياً أو بالعكس . وكذا ليس معناه عدم جواز ترك تحقيق مد سنوح تحقيق آخر خلافه لأنه يجوز التحول من مذهب إمام إلى مذهب إمام آخر إن بدا له بدعته حاجة . وكذا يجوز للجهت أن يترك تحقيقه ويختار الجانب الآخر إن رأى فيه الصواب إن الشافعى رحمه الله تعالى كان قاتلاً بعدم وجوب الماتعة على المقتدى فى الجهرية ثم رجع عنه اختار وجوبها قبل وفاته بسنتين . فهذا أيضاً جائز بل معناه أنه إن اختار تحقيقاً فى مسألة ثم عمل عملاً لم يكن صحيحاً على هذا التحقيق وأراد أن يطلب له صورة الصحة فقال إنى اختار تحقيقاً آخر فى تلك المسألة بعينها صحيحاً لعمله فإنه لا يجوز كخفى صلى الظهر . ثم ظهر أن الدم كان بسبيل منه ومقتضاه أن تفسد ظهره فأراد أن يقيها صحيحة فقال إنى اختار مذهب الشافعى رحمه الله تعالى فهذا غير جائز وما قل عن أن يوسف رحمه الله تعالى أنه توضع مرة وصلى به ثم لما علم أن الماء الذى توضع منه كانت فيه فأرة وكان أزيد من القلتين قال إنى اختار مذهب الشافعى رحمه

الله تعالى فيصد تسليم صحتة أقول إنه جواب على أسلوب الحكيم وليس من باب ترك التحقيق بعد العمل به وغرضه أنا نحكم بنجاسة الماء عند العلم بها كما هو مذهبه فلم يكن نجسا على مذهب إلا بعد العلم بها ولم تكن له حاجة إلى ترك تحقيقه ولكنه نحو تعبير جريا على أسلوب الحكيم وإنما أنكرته لأنه لم يثبت عندي عن السلف الرجوع بهذا المعنى وقدوتى في هذا الباب وعهدى عبد الله بن المبارك فقد قال الترمذى في باب ما جاء لاطلاق قبل التكاح ص ١٤١ ج ١ وذكر عن عبد الله بن المبارك أنه سئل عن رجل حلف بالطلاق أن لا يتزوج ثم بداه أن يتزوج هل له رخصة أن يأخذ بقول الفقهاء الذين رخصوا في هذا فقال ابن المبارك إن كان يرى هذا القول حقا من قبل أن يتبلى بهذه المسألة فله أن يأخذ بقولهم فأما من لم يرض بهذا فلما ابتلى أحب أن يأخذ بقولهم فلا أرى له ذلك اهـ .

### باب هل يدخل الجنب يده في الإماء الخ

فصرح في هذه الترجمة بنجاسة المني وعنه من القدر واختار أن الماء المستعمل طاهر وإليه ذهب الجمهور وقال مالك إنه مطهر أيضا .

قوله : « ولم ير ابن عمر رضى الله عنه الخ » وهذا القدر عفو عند مشائخنا القائلين بنجاسة الماء المستعمل أيضا وفي الدر المختار أن العبرة عند اختلاط المستعمل مع غيره للغالب

قوله : « غسل يده » يعنى إن تيسر له الغسل قبل الإدخال فإنه يغسلها وإلا يسع له أن يدخلها في الإماء وتركه مذكور في شرح الوقاية ونقل الشيخ العيني رضى الله عنه عن ابن عمر بإسناد قوى أن الحائض إن أدخلت يدها في الماء تنجس ولعل فيه تفصيل عنده وفي الفتاوى لابن تيمية عن أحمد رضى الله عنه أن الجنب إن أدخل يده في الماء نجسه فهاتان المسألتان تدلان على نجاسة الماء المستعمل وإنما ذكرتهما لتخليص رقابنا على رواية نجاسة الماء المستعمل فكان لها مسكة أيضا وغرض البخارى من هذه الأحاديث إثبات غسل اليدين قبل الاغتراف والاغتراف قبل غسلها عند الحاجة ليثبت به طهارة الماء المستعمل وإن كان التوقى منه مطلوبا

قوله : « حدثنا أبو الوليد ثنا شعبة الخ » هذا هو الإسناد في قدر ماء وضوئه والماء أنه كان ثلثي المد عند النسائي .

**باب :** « تفريق الغسل والوضوء » فيه تعريض إلى المالكية وإشارة إلى أن الموالاة ليست بشرط واختار فيه مذهب الحنفية

قوله : « ويذكر عن ابن عمر رضي الله عنه ، أخرجه مالك في موطأه وفيه أنه غسل رجله بعد ما بلغ المسجد النبوي فبث منه ترك الموالاة  
قوله : ففسل قدميه قلت وفيه تأخير غسل القدمين فقط وليس فيه أنه غسلها بعد الجفاف أو قبله .

## باب إذا جامع ثم عاد الغسل

ثم الغسل عند كل جماع مستحب عندنا ولا يدرى أنه مستحب قهبي أو لكونه أنفع وذهب بعضهم إلى الوجوب .

قوله : « ومن دار على نسائه في غسل واحد » ومراد البخاري من هذا الغسل هو الذي في الآخر بعد الجماع عن الكل

قوله : « ذكرته لعائشة رضي الله عنها » وكان عند ابن عمر أن بقاء أثر الطيب بعد الإحرام أيضاً جناية فهذه المسألة التي ذكر لها وإليه مال مالك رضي الله عنه ومذهب الجمهور أنه لا بأس بالطيب قبل الإحرام وإن بقي أثره أو جرمه بعده

قوله : « فيطوف على نسائه » وظاهره يخالف القسم فقيل إنه لم يكن واجباً على النبي ﷺ لقوله تعالى « وتزوي إلىك من تشاء - الآية » وقيل إنه يجوز مطلقاً بعد ختم الدورة الواحدة قبل شروع الدورة الأخرى قلت وليحرر أنه يستقيم على مسائل الحنفية أم لا فإني لم أر هذا المصنف في قهنا أقول هذه واقعة واحدة في حجة الوداع لم تقع إلا مرة واحدة وإن كانت أهماط الراوي تشعر بكونها عادة . ولكن عندي اتباع الواقع أولى لأنه لم يعلم في الخارج غير هذه الواقعة فليقتصرها على موردها قال ابن الحاجب إن « كان » لا يدل على الاستمرار لأنه من السكون إلا أنه يستفاد منه الاستمرار عرفاً سيما إذا كان خبره مضارعاً قلت وهذا صحيح إلا أن الواقعة بها ليست إلا واحدة كما سيحى .

قوله : « ومن إحدى عشر » التسع منهن منكوبة وثمان سريران

قوله : « قوة ثلاثين » وفي الحلية لأنني نعيم قوة أربعين كل رجل من رجال أهل الجنة وفي إسناده أبو حنيفة رضي الله عنه . وأبو نعيم ليس من مخالفي أبي حنيفة رضي الله عنه بخلاف الخطيب وفي الترمذي أن قوة رجل من أهل الجنة كائة رجل فن صرب الأربعين في المائة يحصل أربعة آلاف كذا ذكره السيوطي . قلت : والذي تحقق عندي بعد هدم اختلاف الألفاظ وتعبير الرواة أنه



أعطى في الدنيا ما يعطى سائرهم في الجنة لكونه في الدنيا من رجال أهل الجنة وليست وراءه إلا تعبيرات وتفتنا في العبارات فليحملها عليه

**باب** « من طيب الخ » قوله أنا طيب فأنظر كيف عبرت هنا بكونها واقعة بخلاف الحديث المار عن قريب فعبرت فيه كأنه كان عادة له فقالت فيه كنت أطيب الخ فهذا كله من تصرفات الرواة وعلى المشتغل أن يتبع الواقع ولا يذهب بكل تعبير

**باب** « من وضأ الخ » وحاصله أنه إذا اغتسل بعد الوضوء فليس عليه أن يفيض الماء على أعضائه وضوئه ثانياً فإن شاء أغاض عليها الماء أيضاً وإن شاء اكتفى بغسل سائر جسده فقط ولما قابل الراوى بين أعضائه الوضوء والجسد حيث ذكر أولاً غسلها وذكر بعده غسل الجسد ثم ظهر أنه أراد من الجسد غيرهما وثبت ماراه المصنف رحمه الله تعالى « سائر » الأنصح أنه بمعنى الباقي من السور بمعنى الباقي والفضل وقيل بمعنى الجميع من السور أى من سور البلد

## باب إذا ذكر في المسجد أنه جنب خرج كما هو الخ

قال النحاة إن « كما هو » قد يكون للتنبيه وقد يكون للفتاكة وهو المراد هنا

قوله : « ولا يتيمم » ولا يجوز للجنب أن يدخل المسجد عندنا فإن دخل ناسياً يتيمم ثم يخرج وفي رواية غير مشهورة يخرج وإن لم يتيمم كذا في رد المحتار وهي المختارة عندى وإن كانت غير مشهودة وهو المتبادر من الحديث فإن النبي ﷺ لو كان يتيمم لذكره الراوى فهو سكوت في معرض البيان وأصل الكلام في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً - الآية » .

قال الشافعية رضى الله عنهم : إن صدر الآية في حكم الصلاة ثم انتقل إلى حكم المسجد فلا يجوز للجنب أن يدخل فيه إلا بطريق العبور والاجتياز . وقال الحنفية : إن آخرها أيضاً في حكم الصلاة كأولها ومعناه لا تقربوا الصلاة حال كونكم جنباً إلا أن تكونوا مسافرين . ويرد عليه قوله « أو على سفر » فإنه يوجب التكرار على هذا التقدير والجواب أنه أعاده لبيان حكمه لأنه لم يذكره أولاً فهذا استئناف بإعادة ما استوقف عنه وهو نوع من البلاغة . ويرد على الشافعية أنه يجب عليهم تقدير المضاف أى لا تقربوا مواضع الصلاة ليكون المذكور فيها حكم المساجد وهذا خلاف الظاهر فإن المتبادر أنها في حكم الصلاة دون المسجد وأيضاً قوله « عابري سبيل » وإن صلح للعبور والاجتياز لمة إلا أن المتبادر منه عرفا المسافر فيقال للمسافر إنه عابر سبيل وابن

سبيل . أقول : والذى تبين لى أن الآية سبقت لبيان أحكام الصلاة ثم انصبت على ذكر مواضعها أيضاً فالحكم فى القطعة الأولى للعبادة وفى الثانية لمواضع العبادة . فإن شئت سميت صفة الاستخدام أو غيرها . وحاصلها عندى لا تقربوا الصلاة وأتم سكارى ولا تقربوا مواضعها جنباً إلا أن تكونوا مسافرين فواقت الشافعية فى التفسير والحنفية فى المسألة وكثيراً ما فلتت فيه مواضع . أما الجواب عن الحديث فقد مر منى فى باب الاستقبال والاستدبار أنه يجوز أن يكون من خصائصه عليه السلام لما عند الترمذى فى مناقب على رضى الله عنه عن أبى سعيد مرفوعاً لا يحل لأحد غيرى وغيرك أن يجنب المسجد (بالمعنى) واستغفره الترمذى وعده ابن الجوزى فى الموضوعات . قال الحافظ رضى الله عنه أن الحديث قوى وأخرج له متابعات وقد مر من قبل مفصلاً فراجع

(فائدة) واعلم أن الروايات إذا اختلفت عن إمامنا فى مسألة فعادة مشائخنا يسلكون فيها مسلك الترجيح فىأخذون لظاهر الرواية ويتركون نادرها وليس بسديد عندى سيما إذا كانت الرواية النادرة تتأيد بالحديث فى أحله على تلك الرواية ولا أعبا بكونها نادرة فإن الرواية إذا جاءت عن إمامنا رحمه الله تعالى لأبد أن يكون لها عنده دليل من حديث أو غيره فإذا وجدت حديثاً يرافقها أحمله عليها نعم الترجيح إنما يناسب بين الأقوال المختلفة عن المشايخ فإن التضاد عند اختلاف القائلين معقول وربما يكون التوفيق بينهما خلاف منشئهم وحينئذ لا سبيل إلا إلى الترجيح بخلاف ما إذا جاء الاختلاف عن قائل واحد فإن الأولى فيها الجمع فإن الأصل فى كلام متكلم واحد أن لا يكون بين كلاميه تضاد فينبغي بينهما الجمع أولاً إلا أن يترجح خلافه والأسف أنهم إذا مروا بأحاديث مختلفة يفتنون الجمع بينها عامة وإذا مروا بروايات عن الإمام إذا هم يرجحون ولا يسلكون سبيل الجمع فالأصح إلى الجمع بين الروايات عن الإمام مهما أمكن إلا أن يقوم الدليل على خلافه فاعله ولا تعجل .

قوله « فكبر وصلينا معه الخ » واعلم أن فى تكبيره صلى الله عليه وسلم اختلافاً واضطراباً ذكره أبو داود ص ٣٠ فيعلم من بعض الألفاظ أنه انصرف بعد أن كبر ومن بعض آخر أنه انصرف قبل أن يكبر فذهب ابن حبان إلى تعدد الواقعة وبعضهم إلى وحدتها .

قلت : والذى عندى أن الواقعة واحدة وهى كما فى البخارى وفيه تصريح أنه لم يكن كبر كما « فى باب هل يخرج من المسجد لعة ص ٨٩ » « حتى إذا قام فى الصلاة انتظرنا أن يكبر » وعند مسلم « فى باب متى يقوم الناس للصلاة ص ٢٣٠ » « حتى إذا قام فى الصلاة قبل أن يكبر ذكر فأنصرف » وما فى أبى داود فى بعض ألفاظ « كبر » معناه بلغ موضع التكبير وكاد أن يكبر وهذا التعبير عام فإنهم يعبرون عن القريب من الشئ بالشئ . وذهب البخارى رحمه الله تعالى إلى أن هذه الواقعة بعد

التكبير ثم فرع عليه مسألة وهي جواز تقدم تحريمه المؤتم على تحريمه الإمام وهو مروى عن الشافعي رحمه الله تعالى في رواية ووجه التفريع أن النبي صلى الله عليه وسلم أعاد تحريمته بعد انصرافه ولا بد لوقوعها في حالة الحدث والظاهر من حال المتقدمين أن تحريمهم السابقة قد اعتبرت واعتدبها فلم تقدم تحريمهم على تحريمه الإمام . قلت : وأصل النزاع في رابطة القدوة : وسع فيها الشافعية ووسع البخاري أزيد منهم ولما كانت تلك الرابطة عندهم ضعيفة جداً فعملوا تلك الاختلافات بأنواعها فيما بين المتقدمي وإمامه لجوزوا الاقتداء عند اختلاف الصلاتين ذاتاً وصفة ومن هذا الباب تقدم التحريم على تحريمه الإمام وعدم سريّة فساد صلاة الإمام إلى صلاة المتقدم وهذا كانه لأنهم لم يروها شديدة بخلاف الحنفية فإنهم شددوا فيها ولذا عبروا عنها بلفظ « التضمن » كما في الهداية فانعكست عندهم التفريمات بأسرها . فالحاصل أن مسائل القدوة عند الشافعية على خلاف مسائل التضمن عند الحنفية . ولما اختار المصنف رحمه الله تعالى مسائلهم على أوسع وجه ذهب إلى جواز تقدم التحريم أيضاً ولعلك علمت مما سبق أن تمسك الإمام البخاري إنما ينهض إذا سلمنا أنه عليه السلام كان دخل في الصلاة وفرغ عن التكبير وأن القوم لم يعيدوا تحريمهم . وفي كلا الأمرين نظر أما الأول فقد علمت . وأما الثاني فلأنه روى أن القوم أعادوا تحريمهم كما في الدار فطعن أنهم كبروا بعد انصرافه عليه السلام . على أن المسألة عند المصنف رحمه الله تعالى أن الإمام إن كان فرغ عن التكبير يجب على القوم أن لا يزالوا قائمين على حياتهم مع أن رواية أبي داود صريحة في أنه أمرهم بالجلوس ففيه عن محمد رحمه الله تعالى مروءة قال فكبر ثم أوماً إلى القوم أن اجلسوا فذهب فاعتسل وكأن هذا الراوي يناقض نفسه عند المصنف رحمه الله تعالى فإنه يذكر تكبير الإمام ومع هذا يقول أنه أمرهم بالجلوس وهذا يناقض ثبوت التكبير عنده لأن الجلوس عنده فيما إذا لم يكبر الإمام وعبرة المصنف رحمه الله تعالى ص ٨٩ في بعض النسخ هكذا « قيل لأبي عبد الله إن بدا لأحدنا مثل هذا يفعل كما فعل النبي عليه السلام قال فأى شيء يصنع فقيل ينتظرونه قياماً أو قعوداً قال إن كان قبل التكبير فلا بأس أن يقعدوا وإن كان بعد التكبير ينتظرونه قياماً » وحكى بعض المحدّثين عن أبي داود في هذه الواقعة جلوس بعض قيام بعض <sup>(١)</sup> .

(١) قلت والى في أكثر الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم مكانكم أو كما أنتم بعد اختلاهم في أنه كان إماماً أو فولا ولم أر في أحد من الروايات أنه أمرهم بالقيام صراحة بل في بعضها « فلم يزل قياماً ينتظرونه » بعد قوله « مكانكم » فهذا يشعر أن قيامهم كان من بعد أنفسهم حلاً لقوله مكانكم على القيام مع أنه يمكن أن يكون أراد منه عدم تحرهم من المسجد وحشد لا بأس في قوله « فلم يزل قياماً » دلالة للحار

ثم أعلم أنه ينبغي للرسول أن تقع له مثل هذه الواقعة مرة أو مرتين لقوله ﷺ إنما أنسى لاسن ولكونهم بشرًا فينسون كما تنسون وهذا كمال في حقهم ورحمة في حق أنهم .

## باب من اغتسل عريانا وحده الخ

هذه الترجمة إذا كان في الفضاء أو أمن من مرور الناس وفي مراسيل أبي داود أنه لو اغتسل في الفضاء فليخط حوله خطأ لأن هناك أيضاً من عباد الله من يستحي منهم فالمطلوب التستر ولو اغتسل عريانا لا يكون معصية .

قوله : « الله أحق » يعني أن الله سبحانه وإن كان يعلم سرهم ونجواهم إلا أنه ينبغي أن يستحي منه عما يستحي فيما بين الناس فهذا من الآداب .

قوله : « يقتلون عراة » ولعله كان في التيه لانعدام العمارات فيها .

قوله : « ثوب حجر » يدل<sup>(١)</sup> على أن فيه شعوراً ولكنه من نحو العلم الحضورى فقط .

قوله : « لتدبا ترجمته في لساننا ( ليكن ) قلت وإتما روى عليه من ضربه تدباً فقط لأنه قدر منه تفجر الأعين وإلا لانعدم بضرب موسى وأين كان الحجر أن يضربه نبي مغضباً عليه ثم يبقى موجوداً ، ألا ترى أنه وكز واحداً من أهلهم ففضى عليه ولطم الملك فقفاً عينه وأشار النبي ﷺ برمح إلى رجل ناداه في أحد ( يا محمد ) وأراد أن يارزه فخر يدهده ودعا بالويل والثبور حتى مات محرماً ولذا قيل شر القتل من قتله نبي ولذا لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم القتال .

على أن قيامهم كان بأمر النبي صلى الله عليه وسلم مع ثبوت الأمر بالجلوس عنه صلى الله عليه وسلم صراحة والذي يظهر أنهم يأمرهم بالقيام ولا بالجلوس وإنما أشار إليهم أو تكلم كلاماً خفاه بعضهم على الأمر بالجلوس وبعضهم على الأمر بالقيام فلم يزل بعضهم قائماً وفسد بعضهم كما قله بعض المحدثين عن أبي داود ثم إن ترجع أنه تكلم معهم كلاماً تجرى مسألة الكلام في الصلاة أيضاً والظاهر فيه عندي أنه جمع بين الإشارة والكلام وهو المعروف في مثل هذه المواضع سيما على ما قلنا إنه لم يكبر فإنه لا حرج في الكلام إذن والله تعالى أعلم

(١) فإن قلت إن الله تعالى لم استعمله في فعل ينسب إلى الواقعة فالجواب أن الله تعالى أراد أن يرى رسوله من عيب كانوا يرمونه به أعنى الأدرة وكان لا بد له من أن يراه عريانا لئلا يبقى في أنظار الطاعين فيه عيب وعلم أن ذلك أضع لهم من تستره وقاتهم في التردد على أنه لم تكن فيه عتدهم وقاحة فإنه كان من عادتهم فإذا لم يكن عندهم فيه عيب وكان ذهابه إليهم عريانا أقطع لطمهم تحمل هذا - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز بالهندية -

قوله : « يقتل عريانا (١) » أى بعد ما صح عن ما ابتلى به .

قوله : عما ترى أى بعد النجاة إلى الآن .

قوله : « لا غنى بي عن بركتك » ما ألطف جوابه وأملح أنصر لفظاً وأعمق معنى وأليق شأناً فهذا لا يمكن إلا من اصطفاهم الله لنفسه ومثله جواب موسى عليه السلام حين ناداه وبه خذها ولا تخف لجعل موسى يلف ثوباً على يده ويمد إليه يده ليأخذه فنودى ألا تعتمد بنا قال بلى ولكنى بشر خلقت من ضعف . وكجواب إبراهيم خليل الله عليه الصلاة والسلام قال بلى ولكن ليطمنن قلبى فهؤلاء الأبياء عليهم السلام يلهمون جوابهم من جهة تعالى وإلا فن يتكلم بين يديه إلا من بعد إذنه .

### باب التستر

يعنى لا بأس بالنسل بينهم إذا كانت له سترة تستره عن أعين الناس . وحاصل المسألة عندى أن التستر فى القضاء مطلوب ولو بثوب ولا أقل من خط وإن لم يفعل وأمن المرور لا بأس أما فى المستحم والمغتسل كما فى زماننا فلا بأس بالنسل عرياناً .

قوله : « فوجدته يتنسل » وفى الروايات أنه صلى ثمان ركعات وفى ابن ماجه تصريح بكون التسليمتين على كل ركعتين ثم إنها كانت صلاة الضحى أو شكراً للفتح ووافق وقتها فلينظره .

قوله : « تابعه أبو عرواة » وهو وضاح بن يشكر « وابن فضيل » اسمه محمد .

**باب** إذا احتملت النخ . وما نسب إلى محمد بن الحسن فلأن من المرأة قلباً يخرج إلى الفرج الخارج فإن خرج وجب الفسل لإجماعاً .

### باب عرق الجنب النخ

وفى الدر المختار أن مدمن الخمر لو وجدت ريح الخمر من عرقه فتوبه بحس . وفى المبسوط

(١) واعلم أن النبوة بعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام انحصرت فى ذرية بنص القرآن وله إبان إسحاق وإسماعيل عليهما الصلاة والسلام ولا إسحاق عليه السلام إبان يعقوب وعيس عليهما الصلاة والسلام والنبوة إنما جرت فى ذرية يعقوب عليه الصلاة والسلام والظاهر أن أيوب عليه الصلاة والسلام نبى من نبى إسرائيل لأنه لا دليل على تقدمه على إبراهيم عليه الصلاة والسلام وبعده فدانحصرت النبوة فى ذريته ثم فى نبى إسرائيل وإن قلنا إنه من الروم من ذرية عيس عليه الصلاة والسلام لزم إثبات النبوة فى ذرية عيس عليه الصلاة والسلام والمشهور خلافه - كذا فى تهرير الفاضل عبد العزيز -

لمحمد رحمه الله تعالى أن غسالة الميت نجسة وحمله المشايخ على ما اختلطت بها نجاسة خارجة منه بخلاف الكافر فإنه جيفة حيا وميتا فغسلته نجسة ولو لم يخرج منه شيء. وظني أن المصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى نجاسة بدن الكافر ونسب إلى مالك رحمه الله تعالى أيضا واختاره الحسن البصري أيضا فلو غمس يده في الماء. يصير نجسا كما ذكره العيني فكأنه أسوأ من الخنزير أيضا حيث سوره طاهر عند مالك في رواية وهو ظاهر القرآن فإنه قال إنما المشركون نجس البخ.

واعلم أن النجس في اللغة ما كان نجسا في ذاته كمنزلة الإنسان وبوله لا ما اختلطت به النجاسة وعلى هذا لا يبنى أن يطلق النجس على الثوب النجس بل يقال فيه إنه متنجس لأن أهل اللغة لا يتعارفون إلا ما كان نجسا عندهم وهو ما يكون متقدرا طبعا أما ما يكون نجسا بعد حكم الفقهاء فإنه بمنزلة عن أظفارهم ولذا ما يضعونه لفظا ولما لم يكن عندهم لفظ موضوع لهذا النوع من النجس اضطر الفقهاء إلى التوسيع في هذا اللفظ فاستعملوه في النجس والمنتجس أيضا وأما أصل اللغة فكأن قلنا وحيث ظهر معنى ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أن المؤمن لا ينجس حيا وميتا ورفضه معلول وقد مر عليه الوزير محمد بن إبراهيم (١) فقال لا يصح إطلاقه على المؤمن لا حقيقة ولا مجازا وهذا الفاضل زبدي وعندهم أحاديث أهل السنة أيضا حجة والحافظ رحمه الله تعالى لما جاء للصحح أجازه أيضا في الحديدة كما ذكره في الدرر الكامنة وقد مر أيضا أن قوله لا ينجس إن الماء طهور لا ينجسه شيء. حمله الشيخ ابن الممام على الماء الخاص وأخذ اللام للهد وقيد الطحاوي بقوله «كما زعمتم» كما قيد في سؤر الهرة وانكشف بهذا التحقيق أنه ليس بنجس حال كون النجاسة فيه أيضا فإن له صورة التطهير بإخراج النجاسة ونزع البرقاء الآبار ليس بنجس ولكنه منتجس إلا أنه لما كثرت في الفقه إطلاق النجس على المنتجس غفل عن هذا الإطلاق حتى لا يسبق إليه ذهن أحد وعليه قوله تعالى إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واعلم أن في الآية حكيمين الأول بنجاسة الكافر والثاني بحرمته دخوله في المسجد الحرام وقد علمت

(١) وهو زبدي من القرن الثامن وكان أخوه الكبير ملكا وهذا وزيراً له وكانت السلطة في أيامه من نحو ألف سنة والزبدي لا يسبون الصحابة وكتب أهل السنة كلها حجة عدم غير أنهم يفضلون عليا رضي الله عنهم وكتابهم المجموع لزبدي بن علي وهو ابن زين العابدين وهو راو لبعض أحاديث أبي داود في موضعين أو ثلاث وعلى تلك المجموع حاشية للوزير المذكور وفيها أن إطلاق النجس لا يصح على المؤمن لا حقيقة ولا مجازا قلت ونفي المجاز مشكل ويعلم من حاشيته أنه رجل دقيق النظر واستجاز من الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى حين سمع أنه جاء للصحح وسافر له من صنعاء الذين فأجازه الحافظ رحمه الله تعالى وصنف الحافظ رحمه الله تعالى النجبة وشرحه في السمر - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز -

مذهب مالك رحمه الله تعالى في الجبلۃ الأولى وأما في الجبلۃ الثانية فإنه قال إن الكافر لا يدخل المسجد الحرام ولا غيره مع أنه ثبت في أحاديث الصحيحين وغيرهما دخوله في المسجد ومر عليه القاضي أبو بكر بن العربي المالكي وقال إن تلك الوقائع كلها قبل عامهم هذا وإنما انتهى فيما بعد عامهم هذا ثم إن النص وإن خصص المسجد الحرام بالذكر لكنه عمم الحكم بالتعليل فقال إنما المشركون نجس فالنهي عن دخولهم لكونهم أنجاساً فيشمل المساجد كلها ولا يختص بمسجد دون مسجد. وأما الشافعية فلم أر عنهم شيئاً في نجاسة المشرك وصرحوا أن الكافر لا يدخل المسجد الحرام فوافقوا مالكاً رضي الله عنه في الحكم وغالفوه في التعميم وأما الحنفية فإنهم قالوا إن المشرك ليس بنجس وله أن يدخل المسجد الحرام وغيره كما في الجامع الصغير فأشككت عليهم الآية قلت وفي السير الكبير أنه لا يدخل المسجد الحرام عندنا أيضاً كما هو ظاهر النص واختاره في الدر المختار لأنه آخر تصانيف محمد رضي الله عنه بقي الكلام في الجبلۃ الأولى بعد فأجيب عنها أن المراد من النجاسة نجاسة الشرك دون نجاسة البدن وهو كما ترى. فإن النجاسة وإن كانت نجاسة الشرك لكن الحكم أن لا يقربوا المسجد الحرام والجواب حينئذ كما في الكشف أن المراد من عدم القرب نهيبهم عن الحج والعمرة فقط (١) كما في الصحيحين وغيرهما أن النبي ﷺ بعد نزولها بعث أبا بكر أميراً وعلياً رضي الله عنهما لينادى في الناس أن لا يبيع البيت عريان ولا مشرك فاستفاد منه أن الفرض من النهي هو منعه من الحج والعمرة وفيه نظر بعد لاهم يجرى البحث في أنه هل يجوز ترك لفظ القرآن بعد ما انكشف الفرض أم لا والذي يظهر أن ترك تعبير القرآن بحيث

(١) قلت : هذا الجواب قد ارتضى به الجصاص في أحكامه فقال إنما معنى الآية على أحد وجهين إما أن يكون النهي خاصاً في المشركين الذين كانوا عطفين من دخول مكة وسائر المساجد لأنهم لم تكن لهم ذمة وكان لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف وهم مشركو العرب أو أن يكون المراد منهم من دخول مكة للحج ولذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالنداء يوم النحر وفي حديث علي رضي الله تعالى عنه حين أمره النبي صلى الله عليه وسلم بأن يبلغ عنه سورة «براءة» نادى ولا يبيع بعد العام مشرك دليل على المراد بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام ويدل عليه قوله في نسق الآية وإن ختمت علة الآية وإنما كانت خشية العيلة لا تقطع تلك المراسم بمنعهم من الحج لأنهم كانوا يتنفعون بالتجارات التي كانت تكون مواسم الحج فدل ذلك على أن مراد الآية الحج ويدل عليه اتفاق المسلمين على منع المشركين من الحج والوقوف بعرقة المزدلفة وسائر أفعال الحج وإن لم يكن في المسجد ولم يكن أهل الذمة ممنوعين من هذه المراسم ثبت أن مراد الآية هو الحج دون قرب المسجد اه يقول البدر الضعيف وهذا عدى كقوله تعالى في الخيض ولا تقربوه من حتى يهطرن قيل أريد منه الاعتزال مطلقاً فكذلك هنا فافهم -





ويكون المراد هو المعنى فقط فكذلك فيما نحن فيه لما أطلق عليهم التجسس ذما وشناعة لهم لا يجري عليهم ما يجري على التجسس حقيقة

قوله : « سبحان الله » وفي النظم لابن وهبان مامعناه أن إخراج تلك الكلمات عن موضوعها ليس صحيحاً قلت : ورأيت كثيراً ما يخرجونها عن موضوعها كما ترى هنا فإنها وإن وضعت للتيسير لكنه مستعمل في التعجب .

**باب** كينونة الجنب - لعله يشير إلى ما رواه ابن ماجه أن الملائكة لا تشهد بينا فيه كلب أو جنب أو تصاور إلا أنه ليس على شرطه

## باب نوم الجنب

وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى عند الطحاوي أنه لا بأس بنوم الجنب من غير أن يتوضأ لأن التوضي لا يخرج من حال الجنابة إلى حال الطهارة وعندهما يتوضأ ثم ينام لمسا في تنوير الحوائك من معجم الطبراني أن ملائكة الرحمة لا تحضر جنازة الجنب فهو ضرر عظيم ويدور النظر فيما يشتمل المقام على الضرر مع عدم ورود الوعيد والنهي صراحة فينظر بعضهم إلى المعنى فيذهب إلى الوجوب كما في شرح المنهاج أن التسمية واجبة عند الأكل عند الشافعي رحمه الله تعالى في رواية وكالتسمية قبل الوضوء عند البخاري فإن الشيطان يشترك في كل أمر لم يبدأ باسم الله ويمحق بركنه وهذه مضرة عظيمة ، ينظر بعضهم إلى اللفظ فإن كان ورد فيه الأمر والنهي يقول به وإلا لا والظاهر أن الوجوب والحزمة يدور على الخطاب دون المعنى كما مر مفصلاً - أقول (١)

(١) قلت : وهذا التحقيق مما ينبغي أن يحافظ عليه لأن السيوطي تفكلم عليه في حاشية النسائي مبسوطاً ونقل عن الخطابي أن المراد من الملائكة الذين لا يدخلون بيتاً فيه الجنب ملائكة الرحمة ثم قل أنه فيمن يتناول بالفصل وزعم أنه ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم التوم جنباً ونقل عن ولي الدين العراقي أن ذلك لا تمتنع عن قراءة القرآن وتقصيره بترك المبادرة إلى الاغتسال ثم قال وفيه نظر ثم عدل إلى ما اختاره الخطابي وإليه مال صاحب النهاية قلت وهؤلاء الجبال إنما أشكل عليهم الأمر لآهم التزاموا نومه صلى الله عليه وسلم في حالة الجنابة وصح عندهم عدم دخول الملائكة في بيت الجنب فاستبعدوا عدم دخولهم في بيته صلى الله عليه وسلم في تلك الحالة فاضطروا إلى هذه التوجيهات والأمر كما قرره الشيخ رحمه الله تعالى وحيث لا حاجة إلى التأويلات لآهما من باب بناء الفاسد على الفاسد وحاصله أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه النوم حالة الجنابة إلا في إبان الصبح قبله بلحظات أما إذا اجنب في أول الليل فإنه لم يبق إلا بالتوضؤ أو التيمم أحياناً ولم يثبت في واقعة واحدة أنه نام بدون طهارة مطلقاً وحمل النووي حديث أبي اسحق على

ولم يثبت عندي نومه عليه السلام في حالة الجنابة إلا بالفسل أو الوضوء وثبت التيمم أيضاً كما في المصنف لابن أبي شيبة كما في الفتح وفي البحر أن التيمم فيما لا تشترط فيه الطهارة صحيح مع وجدان الماء أيضاً وهو مختار جماعة وهو الصحيح عندي وما رواه أبو إسحاق عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها في نومه عليه السلام في حالة الجنابة فقد بينه الطحاوي (١) مفصلاً وبعده لا يبق في ما يخالفنا بشيء فساق أولاً حديث عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رجع من المسجد صلى ماشاء الله ثم مال إلى فراشه وإلى أهله فإن كانت له حاجة قضاها ثم ينام كيئته ولا يمس الماء ثم قال الطحاوي إنه حديث مختصر اختصره أبو إسحاق من حديث طويل فأخطأ في اختصاره لإياه والحديث الطويل ما رواه فهد ثنا أبو غسان ثنا أبو إسحاق قال أتيت الأسود بن يزيد وكان لي أخا وصديقاً فقلت يا أبا عمرو حدثني ما حدثتك عائشة رضي الله تعالى عنها أم المؤمنين عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ينام أول الليل ويحيي آخره ثم إن كانت له حاجة قضى حاجته ثم ينام قبل أن يمس ماء فإذا كان عند النداء الأول وثب وما قالت نام فأفاض عليه الماء وما قالت اغتسل وأنا أعلم ما تريد وإن كان جنباً توضأ وضوء الرجل للصلاة فصرح في هذا الحديث الطويل أنه إن أراد أن ينام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة وأما قولها ولم يمس ماء فالمراد منه الماء الذي للفسل لا على الوضوء لما رواه غير إسحاق عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن ينام أو يأكل وهو جنب يتوضأ وهكذا روى عن الأسود من رأيه وهكذا رواه مسلم إلا أن في آخره جملة تناقضه وهي « وإن لم يكن جنباً توضأ وضوءه للصلاة » ولم يتعرض إليه أحد ويمكن أن يوصى بينهما أن ما في الطحاوي فهو حاله في أول الليل وما عند مسلم فهو حاله في آخر الليل أي إن كان جنباً في آخر الليل اغتسل وإن لم يكن جنباً توضأ وضوء الرجل للصلاة وأشار محمد رحمه الله تعالى

بيان الجواز واستدعمه الشيخ رحمه الله تعالى لما عند مسلم ص ١٤٤ عن ابن عمر أن عمر استقى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هل ينام أحدنا وهو جنب قال نعم إذا توضأ - فلم يرخصه به إلا على طهارة -

(١) قال القاضي أبو بكر بن العربي تفسير غلط أبي إسحاق هو أن هذا الحديث الذي رواه أبو إسحاق بها مختصراً اقتطعه من حديث طويل فأخطأ في اختصاره لإياه ثم ساق القاضي الحديث بطوله كما أخرجنا عن الطحاوي ثم قال فهذا الحديث الطويل فيه وإن نام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة فهذا يدل على أن قوله فإن كانت له حاجة قضى حاجته ثم ينام قبل أن يمس ماء أنه يحتمل أحد وجهين إما أن يريد بالحاجة حاجة الإنسان من البول والغائط فيقضيا ثم يستلجى ولا يمس ماء وينام فإن وطئ - توضأ كما في آخر الحديث ويحتمل أن يريد بالحاجة حاجة الوطء ويقول ثم ينام ولا يمس ماء يعني الاغتسال متى لم يحمل الحديث على أحد هذين الوجهين تناقض أوله وآخره فنوهم أبو إسحاق أن الحاجة هي حاجة الوطء. وقل الحديث على معنى ما فهم وألفه تعالى أعلم ص ١٨٢ ج ١

إلى ما ذكره الطحاوى نعم كشفه الطحاوى ثم إنى تتبعته إلى زمان لأعلم أن مأخذ كلام الطحاوى ما هو فإن لى بعد الفحص البالغ أن أصله يكون من محمد رحمه الله تعالى ثم الطحاوى يفسله قال محمد رحمه الله تعالى فى موطنه هذا الحديث أوفق بالناس .

## باب الجنب يتوضأ الخ

قوله : « غسل فرجه وتوضأ للصلاة » اختصر فيه الراوى اختصاراً عظيماً والمراد توضأ وضوءه للصلاة وانكشف هنا أن غسل الذكر والوضوء كله مطلوب فى الحالة الراحة وأنه من أحكام الجنابة كما مر مراراً فلا بد للشتغل بالفقه أن يراعى الأحاديث ويمارسها ويرواها لأن فى الشرع أحكاماً خلت فى الفقه . فإن قلت : إذا كان مقلداً فلا حاجة له إلى النظر فى الأحاديث ويكفى له قول إمامه الذى يقلده . قلت كلا بل لا يتحتم التقليد إلا بعد المراجعة إليها فإنه إذا يمر على الأحاديث والمسائل ويرى مأخذها يستقر رأيه ويضمن قلبه لاحالة ويقلد من يقلد بعد تلج الصدر كما حررناه من قبل ومن كان تقليده تقليد الاعمى فإنه على رجل طائر .

## باب إذا التقي الحتانان الخ

واعلم أنه ذهب جماعة إلى إنكار النسخ فى هذا الباب رأساً وأن الأمر الآن كما كان يومه ماروى عن ابن عباس رضى الله عنه عند الترمذى من قوله إنما الماء من الماء فى الاحتلام وقد مر منا فى المقدمة تحقيقه وأنه ثبت فيه النسخ البتة وأنه ينبغى أن يؤول قول ابن عباس رضى الله عنه وكذلك ما أخرجه البخارى عن عثمان أن الرجل إذا جامع امرأته ولم يمن يتوضأ وضوءه للصلاة ويفسل ذكره يحمل على قبل جمع عمر رضى الله عنه إياهم وإجماعهم على وجوب الغسل بمجاوزة الحتانين فقد أخرج الطحاوى أن أصحاب رسول الله ﷺ تذاكروا عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابة فقال بعضهم إذا جاوز الحتان فقد وجب الغسل وقال بعضهم إنما الماء من الماء فقال عمر رضى الله عنه قد اختلفتم على وأتم أهل بدر الاختيار فكيف بالناس بعدكم فقال على ابن أبى طالب رضى الله عنه يأمر المؤمنين أن أردت أن تعلم ذلك فأرسل إلى أزواج النبی ﷺ فسلن عن ذلك فأرسل إلى عائشة رضى الله عنها فقالت إذا جاوز الحتان الحتان فقد وجب الغسل فقال عمر رضى الله عنه عند ذلك لا أسمع أحداً يقول الماء من الماء إلا جعلته نكالا قال الطحاوى فهذا عمر رضى الله عنه قد حمل الناس على هذا بحضرة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينكر ذلك عليه منكر . قلت وهذا أصرح شئ وأقواه فى أن الأمر كما فى حديث عائشة رضى الله عنها وأن حديث الماء من الماء منسوخ ومع ذلك يتسلسل النقل عن عثمان أنه كان يختار حديث الماء

من الماء فالذي ينبغي أن نحمله على أنه قبل إجماع أهل الحل والعقد وأما بعده فلا ينبغي تلك النسبة إليه كما وقع في الفتح ولذا عده الترمذى فيمن أوجبوا الفسل بالمجاورة وأخرج الطحاوى أيضاً قال اجتمع المهاجرون أنه ما أوجب عليه الحد من الجلد والرجم أوجب الفسل أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم فعد عثمان رضى الله عنه أيضاً منهم (١) .

وعبارة المصنف رحمه الله تعالى مع التكرار في الموضعين توم أنه ذهب إلى إيجاب الفسل من الإزالة دون المجاورة ولذا الآن في الكلام فقال مرة الفسل أحوط وأخرى الماء أنقى ويمكن أن يؤول قوله إن الأحوط لا ينحصر في الاستحباب بل يطلق على الواجب أيضاً عند تعارض الدليلين يعنى إذا تعارض الدليلان فاخترت الوجوب احتياطاً مثلاً صدق قولك إنك اخترت الأحوط على الواجب أيضاً وأما إذا يحمل قوله على الحكم أى حكم الفسل أحوط يعنى الأحوط له أن يغسل وإن لم يغسل لأبأس لأن الواجب فيه الوضوء لا غير فحينئذ لا يكون لقوله وجه ويخالف الإجماع قلت : وإن فرضنا أنه الآن الكلام واختار استحباب الفسل فلهذا أول قوله **وإذا جاوز الحتان الحتان** أنه كناية عن الإزالة لخروج الماء بعدها في الأغلب وحينئذ لا يكون الحديث المذكور عنده صريحاً في إيجاب الفسل بالمجاورة فقط وإذا لم يقم عنده دليل على إيجاب الفسل بمجرد المجاورة الآن في الكلام وقال الفسل الأحوط ولذا لما أراد أن يخرج حديثاً يدل على عدم وجوب الفسل بالمجاورة بوب عليه كاسياني « باب غسل ما يصيب من فرج المرأة » ونظره إلى إخراج الأحاديث كما ترى إلا أنه أراد أن لا يفصح بمراعاة احتياطاً ولكنه وجه بالظارين إليه فقط فإن الموضع مشكل فأراد أن يخرج مادته من الأحاديث ومن أسماء الصحابة الذين ذهبوا إليه ويشير إليه فقط ولا يتكلم بشئ ثم وإن روى عند مسلم في هذا الحديث « وإن لم ينزل » صراحة لكنه ليس على شرطه ليكون عليه حجة وما كان على شرطه يصلح أن يجعل كناية عن الإزالة مع نقل الاختلاف فيه فهذا وجه ما ذهب إليه البخارى واختياره لو كان اختاره والله أعلم بالصواب .  
والحاصل أن المسألة منفصلة وإنما ذكرته بحثاً فقط ليظهر وجه ما للبخارى مع ورود هذه الصرائح في الباب .

(١) قلت وقد جاء الاختلاف في هذه المسألة بنحو آخر أيضاً وإن كان هو أيضاً قبل هذا الإجماع إلا أني أردت التنبيه عليه فقط فقد أخرج الطحاوى عن أنى صالح قال سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه يخطب فقال إن نساء الأنصار فتين أن الرجل إذا جامع فلم ينزل فإن على المرأة الفسل ولا غسل عليه وأنه ليس كما أفين وإذا جاوز الحتان الحتان فقد وجب الفسل فدل على أن الحديث الماء من الماء كان عدم في الرجال المجامعين لا في النساء المجامعات وأن المخالطة توجب على النساء الفسل ولو بدون إزاله فلا يزال شرط للفسل في الرجال فقط قلت إذا كان تحقق الإزالة فيهن عسيراً أوجب عليهن الفسل بالمجاورة فقط عند القائلات به بخلاف الرجال فإن ذاك الإزالة فيهم أظهر فأدبر الفسل عليه فإذا لم يكن لا يجب عليه الفسل والله تعالى أعلم .

## كتاب الحيض

والحيض دم معروف حدده قهواؤنا ولا تحديد فيه في الخارج وإنما يختلف باختلاف الأمصار والأعصار ولذا ذهب مالك رحمه الله تعالى إلى أنه أمكن أن يكون ساعة أيضا وإنما وقته في باب العدة فقط ولم يرد في هذا الباب من المرفوع شيء ولو باسناد ضعيف ومر عليه الزيلعي رحمه الله تعالى في تخريج الهداية فلم يأت إلا بالمأكبر (وهو رفيق للحافظ زين الدين العراقي رحمه الله تعالى وكان يصنف في هذه الأيام تخريج الأحياء والزيلعي رحمه الله تعالى تخريج الهداية وكان يرافق أحدهما الآخر فإذا ظهر أحدهما بجديت نادر أرسله إلى الآخر ليستفيد منه في تصنيفه وظي أن الزيلعي رحمه الله تعالى أحفظ من الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى وقد صنف الحافظ رحمه الله تعالى فتح الباري في اثنين وعشرين سنة وصنف العيني رحمه الله تعالى في شرحه في عشرة سنين) وصرح ابن العربي رحمه الله تعالى أنه لا توقيت فيه وكنت أتمنى أن أرى مثله من فلم حنفي أيضا إلا أني مع التبع الكثير لم أر أحدا صرح به ثم ذكر ابن العربي رحمه الله تعالى أنه صنف رسالة مستقلة في هذا الباب إلا أنها ضاعت منه في سفر فلم يقدر على جمعها ثانيا أما في هذا العصر فلا توجد غير رسالة البركلي وهو معاصر لصاحب الدر المختار إلا أنها لاشتغالها على الأغلاط ود اقطعت الفائدة عنها لأن المصنف رحمه الله تعالى ذكر في خطبتها أنه جمع هذه الرسالة من كتب مملوءة بالأغلاط فاجتهد في تصحيحها ومع ذلك بقيت فيها أغلاط كثيرة وقد راجعت تلك الرسالة وجدت فيها أغلاطا كثيرة وشرحها ابن عابدين وأتبع الماتن فاحتوى شرحه أيضا على الأغلاط وبعم مافعله المالكية حيث وقته في باب العدة أما في معاملة بيتها وصلاتها وصيامها فاعتبروا فيها رأيها وهو ضوؤها إليها والحاصل أن دم الحيض غير موقت شرعاً وعرواً وليت الحنفية كتبوا مثله ولكن :

ماكل مايتعى المرء يدركه تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

وهكذا الأمر في مدة الحمل فأيضا غير موقتة فقد تمتد إلى عشرة سنين لأجل المرض مع أن فقهاءنا صرحوا أن أكثر مدة الحمل سنتان ولم يكتب أحد منهم أنها مدة طبيعية وأما بالعوارض فيمكن أن تزيد عليها فلو كتبوه لاسترحنا وكان ينبغي للفقهاء أن يرجعوا إلى الأطباء في مثل هذه الأمور فإن لكل فن رجالا ثم إنه تحديد اجتهدى لا تحديد شرعى والأصل فيها لم يرد فيه التحديد أن يرسل على حيالها ولا يقدر كما في أصول الفقه أن نصب الحدود والمقادير لا يجوز بالقياس

ومرأهم من الحدود والمقادير كإعداد الركعات ونحوها دون الحدود التي هي زواجر أو سواتر على اختلاف الرأيين وعليه جرى السرخس رحمه الله تعالى في تحديد العمل الكثير والقليل والماء القليل والكثير فقوضه إلى رأى المبتلى به وهكذا فعل في أجل السلم وتعريف اللقطة فأحاله على رأى المبتلى به وإن حدده أصحاب المتن .

ثم الأصل وإن كان هو التفويض إلا أن نظام العالم لا يستوى إلا بالتقدير فإن كثيرا من العوام ليس لهم رأى ولا ينفع فهم التفويض أصلا فيحتاج إلى التحديد لاحتالة فالتحديد من المجتهد فيها لم يرد به الشرع إنما هو لقضاء حوائج الناس كما قالوا في مسألة الطهر أنه لا أحد لا كثرة ومع ذلك حدوده عند نصب العادة في زمن الاستمرار وفي هذه المسألة ستة أقوال لمشائخنا المختار عندي أنها تخرج من عدتها في ثلاثة أشهر وبحسب شهرها عن طهر وطمت وهكذا في ممتدة الطهر حيث ليس لها حيلة على مذهبنا إلا بالتربص ثلاثة قروء ولا شك أنه معتضد بالنص فإنها مطلقة وهذه عدتها بالنص إلا أن طهرها إذا امتد وضاق عليها أمرها ألجأنا إلى الإفتاء بمذهب مالك رحمه الله تعالى فكما أنهم اضطروا إلى التحديد في هذه المواضع لئلا تنقطع عن حوائجها كذلك اضطروا إلى تحديد أقل الحيض وأكثره وإن لم يتوقت في الخارج والحاصل أن المجتهد في هذا التحديد مجبور وما جور بل أهنئهم عليه حيث أخرجوا مخرجا وسبيلا للخلاف وخلصوهم عن المضائق ولعلك مانسيت ما كنت أقيت عليك في كتاب العلم أن الحديث أيضا قد يحتاج إلى الفقه في بعض الملاحظ وهي أمثال هذه فإنه لا يكفي لك فيها الإقتصار على الحديث ولا يسع لك قطع النظر عن الفقه فالفقه لا يتم بدون الحديث لأن المرء إذا مر بالحديث وجال نظره فيه وفهم مداركه ومعانيه استقر على الفقه وسكن قلبه حيث لم يجد رأيا محضاً غير مستند إلى دليل سماوى وكذلك الحديث لا يستقر مراده ولا ينقطع احتمالاته بدون المراجعة إلى أقوال الفقهاء ومذاهب الأئمة فإذا أذراها وأمعن النظر فيها تبين له الوجوه ولم يبق له فيما سواها مسامح فالفقه يحتاج إلى الحديث في نفسه والحديث يحتاج إليه للعمل وهكذا القرآن يبقى معلقاً بدون الرجوع إلى ألفاظ الحديث وأخى بالتعليق أن النظر لا يزال يتردد فيه ولا يقنع بشئ حتى إذا رجع إلى الحديث استقر وسكن وهذا لأن اللغة لم تتكفل إلا ببيان المعاني الموضوعات له دون مراد المتكلم وهو ربما يتعسر تحصيله في كلام الناس فكيف بالكلام المعجز والكلام كلما ارتفع تحمل الوجوه واحتمل المعاني ولذا قال تعالى (ولقد يسرنا القرآن لادكر فهل من مدكر) وهذا أمر وراء التيسير فالقرآن يسير ومع ذلك عسير انقض به ظهر الفحول ومعنى يسره قد بيناه ثم إن الأمر إن كان كما سمعت آتفا من

أنه لا تحديد فيه لا في الخارج ولا في الحديث وإنما التحديد فيه ضرورة بالاجتهاد فأبو حنيفة رحمه الله تعالى أسبق فيه من الكل وعنده في ذلك إشارات وعبارات من النصوص كما في حديث أخرجه الترمذی في خطبة النبي ﷺ في أبواب الإيمان ص ٨٦ ج ٢ وفيها فتمسكت إحدا كن الثلاث والأربع لا تصلی اه وتمسك منه الطحاوی (١) في مشكله وما عند ابن ماجه وفيه زيادة وفي الخارج أن النبي ﷺ لم يكن يضاجعهن إلى ثلاثة أيام ثم يضاجعهن بعد أن تزور وهذه كلها تنزل على مذهبن لأنه لم ينزل فيه عن الثلاث .

ولنا أثر أنس رضي الله عنه صححه في الجوهر النقي وإن تأخر عنه البيهقي وأثر عثمان بن العاص عند الدارقطني وأورد علينا الشافعية أن الشهر إذا لم يخل عن طهر وطمت وتكرر الطمث في الشهر نادر فيلزم على مذهبكم أن لا يستقيم الحساب فإن أقل الطهر خمسة عشر اتفاقا بيننا وبينكم فلو كان الطمث أكثره عشرة أيام يلزم أن يبقى خمسة أيام من الشهر مهملًا غير معدود في الطمث ولا في الطهر بخلافه على مذهبنا حيث قسمنا الشهر عليهما فجعلنا النصف للطمث والنصف الآخر للطهر أقول أما أولاً فمن الإمام كما في النهاية أن أكثره عشرة وأقل الطهر عشرون يوماً فيستقيم الحساب على مذهبنا أيضاً وأما ثانياً فلأن أقل الطهر ليس عندنا خمسة عشر يوماً مطلقاً بل هو عشرون يوماً في بعض الصور كما في المستحاضة المبتدأة فيستقيم الحساب ولو في الجملة وأما ثالثاً فلأن تكرار الطهر وإن كان نادراً إلا أنه ليس معدوماً محضاً فينبغي النظر إليه أيضاً وفي المواهب اللدنية إسناداً أن الله سبحانه لما أهبط حواء أخبرها أنها تحمل كرها وتضع كرها وفي آخره ولأدमितها في شهر مرتين ومع هذا ذهبوا إلى أن التكرار نادر وفي إسناده سيئ وهو من القدماء ومفسر للقرآن وهذه الرواية عند ابن كثير أيضاً إلا أنه ليست في آخره تلك الزيادة وحينئذ يمكن أن يكون بناؤه على تكرار الحيض وإن كان نادراً ثم إنهم تمسكوا من قوله تعالى واللاتي يؤمن من الحيض فعدتن ثلاثة أشهر حيث حوسب فيه الشهر عن طهر وطمت وإذا كان أقل الطهر خمسة عشر بالاتفاق فالباقى للطمث لأعالة وهو خمسة عشر وبنائه على تكرار الطمث بعيد لأنه نادر قلت نعم بناؤه ليس على التكرار إلا أنا علمنا من عاداتهن أن طهرهن في الشهر يكون أغلب من الطمث غالباً كما في حديث حمنة حيث عد طمثها ستة أو سبعة وهكذا هو المعروف في

(١) قال الطحاوی بعد سرد الحديث المذكور ولا تعلم شيئاً روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مقدار قليل الحيض غير ما ذكرنا فكان هذا مما قد دل على مقداره وأنه أيام وليال وأوجب القول به وترك خلافه والله أعلم ولإياه نسأل التوفيق - ص ٣٠٦ ج ٣

عادات النساء طهرهن يكون غالباً على أيام حيضهن ولما كانت عاداتهن مختلفة جمع القرآن الحيض والطهر في الشرع تخميناً (١)

قوله : « فلا تقر بوهه » واعلم أنه قد مر مراراً أن أظفار الأئمة ربما تختلف في أخذ مراتب الآية فيأخذ واحد مراتبها العليا وآخر مراتبها السفلى ويحير فيه الناظر فيزعم أن هذا وافقها وهذا خالفها والأمراهم يتحرون العمل بها أجمعون ويحتدون فيها بما يستطيعون إلا أنه تختلف أظفارهم في المراتب والأصوليون وإن بحثوا عن العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ولكنهم لم يبحثوا في مراتب الشيء. وكان لابد منه فقالوا : إن العموم والخصوص يجري في الأفراد والأحاد والإطلاق يكون في التقادير وأوصاف الشيء. والمراتب بمنزل عنهما . وظاهر الآية الأمر بالاعتزال مطلقاً وهو عين ما كان يفعله اليهود ووجه التفصي عنه أن في الاعتزال مراتب وهي بحملة فصلها الحديث ولذا قال النبي ﷺ بعد نزولها أفعلوا كل شيء إلا النكاح فمن حامل حملها على الجماع والاتقاء عن موضع الطمث خاصة ومن حامل حملها على الاستمتاع بما دون السرة إلى الركبة لأن حريم الشيء في حكمه فجعل موضع النجاسة وما يتبعها في حكم واحد وكلهما نوع من الاعتزال ومرتبة منه أما أن المراد في النص أي قدرته وأي مرتبة فآله ورسوله أعلم وسيجيء بتحقيق المسألة في باب .

قوله : « يطهرن » قرئ بالتخفيف والتشديد والحنفية يعدون القراءات كآليات المستقلة فيأخذون منها أحكاماً فحملوا قراءة التشديد على تصرم الدم لأقل من العشرة لأن التطهر بفعل بمعنى تحصيل الطهارة من فعله وهو الغسل وحملوا قراءة التخفيف على تصرم الدم على العشرة فإن طهر لازم فيحصل الطهور بأمر سماوي بدون صنعه وقالوا إنه يجامعها في الصورة الأولى بعد الاغتسال لأن الدم ينقطع مرة ويدر أخرى فيحتمل العود فلا بد أن يعتضد الاقطاع بالاغتسال بخلاف الصورة الثانية فإنه إذا انقطع على أكثر مدته فلا خشية لعوده وتطهر حساً فيجوز الجماع بدون الاغتسال

(١) قلت كيف تستقيم الآية على مذهبهم مع أن المعروف في عاداتهن هو التوسط في الحيض وقباً تكون امرأة تبلغ دماً إلى خمسة عشر فإن كان حمل الآية على تكرار الحيض بعيداً لأنه نادر فحمله على خمسة عشر أيام أبعد منه بين هذا البيان لأن تكرار الحيض ليس بأندر من فرض الدم إلى خمسة عشر ثم إن ساء لهم استيعاب الشهر بأخذ الأقل من جانب والأقل من جانب فلم لا يجوز لنا أن نأخذ أكثر الحيض من جانب وأكثر من الأقل في جانب آخر وإنما لم نأخذ بالأكثر مطلقاً في الجانب الآخر لأن أكثر الطهر لا حد له فلا بد أن نأخذ أكثر من الأقل لأن الاقتصار على أقل الطهر أيضاً نادر كما عادت من حديث حمه أن أيام طهره تكون أغلب على أيام حيضه فإن كان أخذ الأكثر من الأقل بعيداً في نظر المحاسب فهو أقرب في نظر الباحث عن الواقع واتباع الواقع أولى وعليه ورد القرآن والحاصل أن الفصل فيه مشكل كيف ولم يرد فيه تحديد من جانب الشرع وإنما الأمر إلى عاداتهن وهي مختلفة بحسب عاداتهن .



قيل إن أباحيفه رحمه الله تعالى تفرد في إباحة الجماع بلا غسل لأن القرآن يدل على أن الإتيان إنما يباح له بعد الاغتسال فقال فإذا تطهرن أي اغتسلن فأتوهن من حيث أمركم الله قلت والجماع وإن كان جائزاً بدون الاغتسال لكنه يستحب لها أن تغتسل ثم يجامعها زوجها ويجب الغسل للصلاة إجماعاً فإنها غير طاهرة حكماً وإن طهرت حساً وحيث جازى أن أقول إن المراد من التطهر في النص هو التطهر بنحوه ومعنى قوله فإذا تطهرن أي وجوباً نارة واستحباباً أخرى فأتوهن الخ وذلك عندى واسع في اللغة ولا بدع عندى في إدخال مسمى واحد وحقيقة واحدة تحت لفظ وإن اختلفت صفاته من الخارج كالاستحباب والوجوب فإن هاتين صفتان تعرضان للحقيقة من الخارج مع بقائهما في الصورتين فإن الصلاة حقيقة واحدة ولا اختلاف في حقيقتها بين الفريضة والنافلة فإنهما صفتان لها بالنظر إلى حقوق الأمر وعدمه وحيث لا ضير في إدخال النوعين تحت لفظ واحد وقد فصلناه في رسالتنا فصل الخطاب بما لا مزيد عليه وبالجمله الأقرب عندى أن القرآن إذا لم يتعرض إلى أقل الحيض وأكثره كما كان غير متعين في الخارج فلا يبنى الأحكام على أقله وأكثره . فالذى ينبغي أن يشترط الغسل للجماع ولا بد نعم إن قام دليل للمجتهد من الخارج على أن الدم لا يتجاوز من العثرة فله أن يجيز به قبل الاغتسال لطهارتها حساً ولكن المستحسن للقرآن هو الإطلاق لأنه ينزل بما هو مطلوب وللمجتهد هو التفصيل لأنه يبحث عن الفروع

وتفصيله أن القرآن علق الإتيان بالأمرين الأول هو الطهارة الحسية وهو المشار إليه بقوله حتى يطهرن والثاني الاغتسال وهو المذكور بقوله فإذا تطهرن وكان أصل الكلام هكذا فإذا طهرن وتطهرن فأتوهن من حيث التبع وإنما حذف أحد الفعلين اختصاراً لدلالة ما قبله عليه وإنما راعى الأمرين لأن من عادة النساء أنهن لا يطمان في أنفسهن في طهورهن مادمن لم يغتسلن ولا يزال يبقن لمن التردد في عود الدم وإن كان انقطع على عادتهن فإذا اغتسلن فطمئن إليهن قلبهن فكما أن الطمأنينة في الخارج لم تحصل لمن إلا بعد الطهر الساوي والاختيارى كليهما كذلك القرآن أخذ بمجموع الأمرين على وفق ما في الخارج فهذا الذى مشى عليه القرآن يعنى على الإيهام والإجمال بدون عناية إلى تفصيل بين الأول والأكثر وبدون تفصيل في البناء عليهما ثم جاء المجتهد وقسم هذين الأمرين وقال إن الدم إن تصرف لا أكثر مدته فالدخيل في أمر جماعها هو الطهارة الساوية فقط فيباح له الجماع بمجرد انقطاعه وإن تصرف لاقل منه فالدخيل هو الطهارة الاختيارية أى الاغتسال فلا يجوز الجماع إلا بعده فينبى إطلاق القرآن في صورة الإطلاق ويفوض التفاصيل إلى الاجتهاد فإن القرآن أطلق في الاغتسال لأنه لم يتعرض إلى الأقل والأكثر لعدم تعيينه أو تسعيره في الخارج فان علم المجتهد من تجربته أن الدم لا يتجاوز من العثرة فله أن يخصص هذا الجزئى من اجتهاده

لا يحكم النص وهذا معنى صحيح لا يخالفه النص أصلاً نعم لو قلنا إن القرآن شرط الاغتسال فيما تصرف الدم على الأكثر أيضاً لخالفه وناقضه ألبتة ولكنك سمعت أن القرآن لم يؤم إليه أصلاً وإنما جاء على عادتهن في الخارج من اعتبار الأمرين .

وهناك أمر آخر يعلم من كتاب التاسخ والمنسوخ<sup>(١)</sup> عن الطحاوي أن الفرق بين العشرة وبين مادوسها إنما نقل عن الإمام الأعظم رحمه الله تعالى في حق الرجعة خاصة فالملقة إذا انقطع دمها لأقل من العشرة وأدركت وقت الاغتسال والتحريم انقطع حق الرجعة عنها وليس للزوج أن يراجعها بعد مضى القرء الثالث إذا انقطع لأقلها في الصورة المذكورة فهذا الفرق إنما كان في حق الرجعة خاصة ثم انتقل إلى الصلاة وغيرها أيضاً ولا ريب أن الطحاوي أعلم بمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى لأنه تحصل فقه بثلاث وسائل فكان ينبغي أن يعتمد عليها ولكن لا يعتمد على تلك النسخة لاشتهار المذهب بخلافه نعم إن ثبت من طريق معتبرة فيكون له وجه ثم إنهم قالوا إنه إذا انقطع دمها لأقل من عشرة أيام لم يجل وطؤها حتى تغتسل ولو لم تغتسل ومضى عليها أدنى وقت الصلاة بقدر أن تقدر على الاغتسال والتحريم حل وطؤها وهذا يشعر بأن مدة الغسل عندهم معدودة في زمان الحيض ومثله ما قالوا في باب الرجعة أن دمها إذا انقطع لعشرة أيام انقطعت الرجعة وإن لم تغتسل وإن انقطع لأقل منها لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة قلت وإنما أخذوه من هذه الآية فإذا تطهرن فأتوهن الخ فإنه اعتبر في مدة التطهر من زمان الحيض وأبى الجمع بعده إلا أنهم لا يفسحون بأن مسائلهم تلك مأخوذة من القرآن فليكن أن تتفكر فيه لينجلي لك الحال .

ومن هنا اندفع ما عرض لابن رشد من عدم الارتباط بين الغاية واستئناف فقال إن مثله كمثل قولنا لا أعطيك درهما حتى تدخل بيتي فإذا دخلت المسجد فلك كذا فالغاية غايرت الاستئناف وكذا الاستئناف يغيرها والصحيح من الكلام أب يقال فإذا دخلت بيتي الخ لاتحادهما فيه وحاصل الجواب أن معنى قوله حتى يطهرن الخ أي حتى يطهرن ويطهرن فإذا تطهرن وطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فأخذ أحد الفعلين من المعطوف عليه . وحذف مقابله من المعطوف ليكون ذكر الآخر قرينة على حذفه من المعطوف عليه فحصل الارتباط في غايته والجواب الثاني أن قوله فإذا تطهرن لا يتعلق عندى بالغاية بل يتعلق بصدر الكلام أي لا تقرهون فإذا

(١) وهو لأبي جعفر النحاس الشافعي تليد الطحاوي وكان معاصراً لابن جرير المفسر وكان ابن جرير

في مصر وأبو جعفر في بغداد كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز

تطهرن فأتوهن الخ ويقال له الطرد والعكس في مصطلحهم فاعلمه (١).

## باب كيف كان بدء الحيض

يعني به بدء هذا الجنس وإنه كيف ظهر في الدنيا من كتم الدم ولا يختص بأول أمره فقط كما مر ، فصلا في شرح قوله بدء الوحي وفي رواية قوية أن نساء بني إسرائيل كن يذهبن إلى المساجد فأخذن في التشوف إلى الرجال فتمنع عن المساجد فألقى عليهن الحيض عقوبة لهن وعلم منه أن منع

(١) قلت : وقد كنت في سالف من الزمان كتبت في تلك الآية تذكرة حين أشكل على قوله فاعتزلوا النساء الخ فانه عين ما كان اليهود يفعلونه ثم لما رأيت قوله اصنعوا كل شيء إلا النكاح ازدادت مرضا إلى مرضى لأنه يقضي ما يتبادر من الآية فلم يكن التفسير يلتم بالآية في الظاهر وليس تلك التذكرة عندى حاضرة الآن وحاصلها كما أحفظ أن الله سبحانه صدر قوله بأن الحيض « أذى » أى فلا يعامل معه إلا ما يعامل مع الأذى وهو الاجتناب والاعتزال عنه فقط لا كما كان اليهود يفعلونه من المشاركة مطلقا فانه تعمق وحق ولا كما نسب إلى النصارى أنهم كانوا يعاطونهم في تلك الأيام فلا يعاملون معه ما كان ينبغي أن يعامل مع الأذى فمؤلا كانوا يشددون في أمره فوق ما أراده الشارع وهؤلاء كانوا يستخفون بما أمرهم الله سبحانه فكانهم كانوا على طرفي قيع ، ويجب في مثل هذا الموضع رعاية الطرفين ولا يوفي حق إلا القرآن فقال إن الحيض لا يزيد على كونه أذى وإذا كان كذلك فعاملوا معه ما يعامل مع الأذى وهو الاعتزال لا غير ولما قال النبي ﷺ جامعهم في البيوت واصنعوا كل شيء إلا النكاح لأن الأذى حقه أن يجنب عنه فقط دون ترك البيوت ففي قوله أذى رعاية اليهود فانهم كانوا يشددون في أمره كل الشديدي وفي قوله « فاعتزلوا » رعاية لجهة النصارى لأنهم كانوا يهونون به كل التهوين فهداهم القرآن إلى ما كان ينبغي وما لا ينبغي ولا ريب في أن المطلوب هو الاعتزال وعدم القرب كما عند أبي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت إذا حضرت نزلت عن المائل على الحصر فلم يقرب رسول الله ﷺ ولم ندن منه حتى تطهر انتهى ولكن الغرض من أمر الاعتزال هو النهي عن الجماع أو ما يقربه فأشار إليه بقوله فإذا تطهرن فأتوهن ومعلوم أنه لم يبع في آخرها إلا ما كان نهى عنه في أولها وإلا فالظاهر « فإذا تطهرن فأقربوهن » ليناسب قوله ولا تقربوهن ولكنه أشار بالمرء إلى القرب أولا والإباحة بالجماع آخر أن المقصود الأصلي من نهى القرب هو هذا ولو قال لا تجمعون لم يلتم مع قوله هو « أذى » في الأول وقوله « فاعتزلوا » في الآخر مع أنه مطلوب كما علمت ولعميت فيه إشارة إلى الاستحاضة بما درنه من حاق العصر مع أن القرآن لا يأخذ في العبر إلا ما يكون أعلى رأى الرب وأعد ع المآثم فلا يأمر أحدا أن يرضى سارحته حول الحي وعناية الأطراف وإحاطة الجواب مع بيان الحقيقة سواء سواء والابناء إلى المقصود كما هو بحيث لا يفي فيه إيهام للعامل وبجال للمجادل بما يعجز عنه الشرع لما هو شأن خالق القوى والقدر .

النساء عن المساجد سنة ماضية وبخارى لم يبال بهذا الحديث وأخذ من قوله هذا شيء كتبه الله على بنات آدم أنه من الابتداء وليس بدؤه من نبي إسرائيل ولم يوفق بينهما أن بدأه وإن كان من بدء الزمان إلا أنه أتى على نبي إسرائيل قهراً فزيد فيهن شيئاً نفقة والله تعالى أعلم .

قوله : «سرف» هذه قصة حجة الوداع وأنا أبكي لخافة فوات الحج .

قوله : «نفست» قيل المجهول في الولادة والمعروف في الحيض وقيل لافرق بينهما .

قوله : «غير أن لا تطوف» الخ والسعي يترتب على الطواف فلا تسمى أيضاً (١)

قوله : «ووضعي» وحمله محدرحه الله تعالى في الموطن على دم التمتع لأنهن كن متمتعات والراوى

لا يبحث عن المعاني الفقهية ولا براعيها وإنما يرى صلوح اللغة فقط .

قوله : «بالقر» قيل الأزواج كن تسماً فكيف جاز عنهن بقرأ ولقائل أن يقول إنه اسم جنس يجوز إطلاقه على البقرتين أيضاً وعند النسائي بقرة بناء الوحدة قلت وحينئذ غرض الراوى بيان الشركة في البقرة بدون التمرض إلى جميعهن أو بعضهن فلا يرد أنه ثبت شركة جميعهن برواية النسائي وهذا كالألف واللام للجنس والاستغراق فإن معنى قوله الحمد لله على الأول أن جنس الحمد لله لا لغير الله فمحط الفائدة في جانب الخبر بخلافه في الثاني فإنه يكون في المبتدأ ويكون الإيجاب والسلب فيه يعنى جميع أفراد الحمد لله تعالى دون بعضه فلم تظهر فائدة في جانب الخبر وقد بينا الفرق بينهما تفصيلاً في المقدمة .

واتفق أهل اللغة أن التاء في أسماء البهائم للوحدة دون التأنيث لكن الأولى في إرجاع الضمير أن يراعى اللفظ أيضاً وفي الكشف أن قتادة لما ورد الكوفة دعا الناس أن يسألوه عما هم سألوه وكان أبو حنيفة رضى الله عنه إذ ذاك صغيراً فقام وقال إن نملة سليمان كانت ذكراً أم أنثى؟ فسكت فقال أبو حنيفة رحمه الله إنها كانت أنثى لقوله تعالى قالت نملة قلت تأنيث الفعل فيه لأجل

(١) ويتشرع من تعليل شارح الوقاية أن نهى الحائض عن الطواف لكونه في المسجد والحائض لا تدخل المسجد والصواب أن الطواف لو كان من الخارج لم يجز لها أيضاً فالتعليل به غير شديد وشارح الوقاية هو صدر الشريعة وجمده البرهان وإليه نسب المحيط البرهاني والنخبة أيضاً من تصانيف قبيلته ولذا يقال له بيت الفقه غير أن أكثر اشتغال صدر الشريعة كان بالمنطق حتى أنه صفت فيه رسالة سماها تعديل المنطق ردّها فيها على ابن سينا وأراد قلب الدين أن يناظره مرة فأرسل إليه تليذه مبارك شاه الذى هو شيخ الحرجاني لئلا يأتى عن أخباره فلما بلغه وجمده يعلم كتاباً في المنطق يرد عليهم ويوجب عنهم فلما رأى مبارك شاه أنه له شأن في المنطق كتب إلى شيخه أن لا يقصد إليه فإنه يفضحه - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز -

اللفظ فقط فلم يلزم كونها أثنى ولم أجسد أحدا من النحاة يوافق الإمام في تلك المسألة غير ابن السكيت

قوله : « الحائض » قال الزمخشري إنه بدون التاء للسن وبها لمن كانت تحيض في الحالة الراهنة وهكذا الحامل والمرضع

قوله : « مجاور » أى معتكف وهذا لغة مختصة بأهل المدينة

**باب** قراءة الرجل في حجر امرأته — هكذا المسألة عندنا وفي قاضيان أنه يكره قراءة القرآن عند الجنائزة قبل الغسل وحوالى النجاسة وليس هكذا في الحائض فإن نجاستها مستورة تحت الثياب

قوله : « تمسكه بعلاقته » والمسألة عندنا أن ثوب اللابس في حكم اللابس والذي على القرآن فهو في حكمه فيجوز مسه من ثوب منفصل أو غلاف منفصل إذا لم يكن مشرزا فهذه المسائل أقرب إلى مذهب الحنفية وفي إسناد الفضل بن دكين وهو اسم أبو نعيم وقد وقع في إسناد مسلم أبو نعيم فقط فلم يعرفه بعض الطلبة وهو الفضل بن دكين كما في إسناد البخارى فاعلمه

### باب من سعى النفاس حيضا

قال الشارحون إن المراد منه مجرد بيان جواز إطلاق الحيض على النفاس وبالعكس ولما ورد في الحديث إطلاق النفاس على الحيض استفاد منه المصنف رحمه الله تعالى أنه يصح إطلاق الحيض على النفاس أيضاً وإلا فالظاهر في الترجمة أن تكون « سعى الحيض نفاسا » لما في الحديث إطلاق النفاس على الحيض دون العكس وقيل إن في الترجمة تقدما وتأخيرا فالنفاس مفعول ثان و « حيضا » مفعول أول وكان أصل العبارة هكذا « من سعى حيضا النفاس » كما في الحديث قلت وهل يجوز أن يكون المفعول الأول نكرة والثانى معرفة فقيل نعم كما في حاشية المنى

كان سيئة من بيت رأس يكون مزاجها عسل وما

وأقول إن المصنف رحمه الله تعالى لا يريد بيان اللغة فقط بل يريد أن النفاس هو دم الحيض خرج بعد افتتاح فم الرحم لأن الحائض إنما لا تحيض لانسداد فم الرحم فإذا خرج الولد انفتح فم وتنفس بالدم فالنفاس هو دم الحيض كان محتبسا في الرحم لأجل المانع فإذا زال المانع درّ دفعة وتلافى الطبع ما فاته كما ترى في النوم فإليك إذا سهرت أو أرقت يوماً ثم غلب عليك النوم فربما تنام أزيد مما كنت تتناده تلافيا لما فات وذكر بعضهم نكسته وهى أن الدم إنما يصير غذاء للولد بعد أربعة أشهر وبحساب عشرة في كل شهر يحصل أربعون يوما وهو أكثر مدة النفاس ويتفرع على هذا التحقيق أن الحامل لا تحيض وإليه تشير قواعد الشرع لأنها لو كانت تحيض كما

ذهب إليه الشافعي ينفى أن ينعدم من الشرع باب الاستبراء فإن الشرع جعل الطهارة لبراءة الرحم وإذا أمكن الحيض من الحامل أيضا لم يبق إماراة للبراءة فيلزم أن ينعدم هذا الباب رأسا قلت وقد تحقق عندي أن الحامل أيضا تحيض إلا أنه لا ينفى أن يعتبره الشرع لندرته وقلة وقوعه جداً ثم من العجائب أن العلوق عند الفقهاء لا يكون إلا واحداً كما قالوا في التوأمين ويمكن العلوق على العلوق عند جالينوس فكان ينفى للفقهاء أن يستشيروا في هذه الأمور الأطباء. لا هم أعلم بموضوعهم ولكل فن رجال وإنما تنبهت لهذا الشرع عما علقه ابن بطال على الترجمة الآتية « قول الله عز وجل علققة وغير علققة » - فإنه فهم منها أن دم الحيض إذا صار غذاء للولد فكيف تحيض الحامل وإذا قال إن غرض البخاري بإدخال هذا الحديث في باب الحيض تقوية مذهب من يقول إن الحامل لا تحيض فن هنا انتقل ذهني إلى أن المراد من هذه الترجمة أيضا هو النفوية بمذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما علمت تقريره

قوله : « ثياب حيضى » ويستفاد منه أن النساء كن يعددن الثياب للحيض أيضا وكانت ثيابهن لعامة الأحوال على حدة

### باب مباشرة الحائض

ذهب محمد وأحمد رضى الله عنهما إلى أنه يتيق موضع الدم فقط وقال أبو حنيفة : أبو يوسف والشافعي رضى الله عنهما بالإجماع تجنب عما دون السرة إلى الركبة وهو ظاهر النص « فاعتزلوا النساء في الحيض » يعنى هو أصدق وأكثر تناولا لمراتبه على مذهبنا وهو سنة رسول الله ﷺ في عامة الأحاديث كما عند أبي داود أن النبي ﷺ كان يأمرهن بالانزاع ثم يباشرهن أما ما رواه أبو داود في حديث أنه « قال أدنى منى فقلت إني حائض فقال وأن اكشفني عن فخذي فكشفت فخذي فوضع خده وصدره على فخذي وحبت عليه حتى دفى ونام » فإسناده ضعيف على أن المراد من الكشف هو الكشف عن الثوب الزائد ولا يتعين في الكشف عن البदन وبه أجاب النبي صلى الله عليه وسلم سائلا حين سأله عما يحل له من زوجته فقال لك ما فوق الإزار رواه ابن ماجه بإسناد حسن وهو الأحوط وهو غير خفى أما قوله اصنعوا كل شئ. إلا النكاح عند مسلم فيخصص عموم هذه الأدلة ويبقى شيوخه فيما سوى تحت الإزار لأن عموم الكل في هذا الموضع عموم غير مقصود والعموم إذا كان غير مقصود فهو ضعيف جدا كالعموم في قوله تعالى وأوتيت من كل شئ. مع أنها لم تكن أوتيت من شئ. واحد كله فكيف بكل شئ. أو يقال إنه كناية عن الاستمتاع بما تحت الإزار وإن كان صريحا في النكاح (١)

(١) قلت قد علمت من نظر الشيخ رحمه الله تعالى في إقامة المراتب مرارا فيمكن إن يقال أنه بقى عن

## باب ترك الحائض الصوم

وفيه خلاف الخوارج وليس عدا دم في أهل السنة ليعتد بخلافهم ونقل في الحكايات أن حواء عليها السلام أمرت أن لا تصلي في أيام حيضها فقامت الصوم عليها فوئبت وأوجب عليها قضاءه ولم أره رواية نعم رأيت أنها إذا دميت بعد نزولها في الدنيا سألت آدم عليه السلام عنه فأوحى إليه أنه عتاب وعندى هذا العتاب مخصوص بهذه الدار من ينزل فيه يعاتب بهذا العتاب ويبتلى به ومن يتركها مهاجرا إلى الله ويصعد إلى مأواه يخلص منه كما أن آدم عليه السلام حين أكل الحبة وأحس بحاجة الغائط نودى أن ابط منه فإنه ليس بموضع الآلوات واذهب إلى مكان فيه ذلك ولم يكن يعلم قبل عورته فاطلع عليه بعده وأشار القرآن إليهما ثم الفرق بين قضاء الصلوات والصيام كما هو مذكور في الهداية .

واعلم أن الطهارة شرط للصلاة عند عامتهم وكذا صرحوا في الحج أن الطهارة في المناسك واجبة في بعضها وستة في بعضها كستر العورة فإنه وإن كان فرضا في الخارج وفي عامة الأحوال إلا أنه من شرائط الصلاة وواجبات الحج فانفقوا في اعتبار الطهارة في العبادتين قلت وقد تبين لي أنها معتبرة في الصيام أيضا ولم يتنبه عليه أحد فالعبادات كلها لا تتكامل إلا بالطهارة ومن أدخل فيها نقیصة انتقصت عبادتها وعليه قوله ﴿فصل في الحيض والنفاس﴾ في الجنب ولا صوم له ، وفي المحتجم ، أفطر الحاجم والمحجوم . ثم لا يخفى عليك أن هذه النقیصة في الفطر المعنوي دون نظر الفقيه فإنه يقتصر على أحكام الدنيا كالغنية في الصوم فإنه إظهار معنى لأنها أكل للحم معنى وإن لم يكن حسا والحاصل أن الحدث كما ينافي الصلاة كذلك ينافي الصيام أيضا وإن كان فرق بين جهتي المنافاة .

## باب تقضى المناسك الحائض الخ

أباح المصنف رحمه الله تعالى للحائض والجنب أن يقرأ القرآن

موضع الدم وعما تحت الأزار كليهما إلا أن الأمر بالاتقاء عن موضع الطمث أوكد وهذا كالفرق بين مباشرتهن في فوح حيضتهن وبعده كما عند أبي داود كان رسول الله ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ يأمرنا في فوح حيضتنا أن نتزر ثم يباشرنا وكما عنده عن ابن عباس رضي الله عنه قال إذا أصابها في أول الدم فدينار وإذا أصابها في انقطاع الدم فنصف دينار فهذه الفروق كلها تنبى على إقامة المراتب وحيث ما قل من التوسيع في أمر الحائض كله يحمل على أنه كان عند عدم الفوران والحاصل أن الاتقاء عن موضع الطمث أوكد مع أن المطلوب الاتقاء عما تحت الأزار أيضا مهم هذا الاتقاء في قوة الحيض أوكد وفي آخره أخف وبه تجتمع الأحاديث كلها

قوله : « وقال إبراهيم » وهو التخمى وفي قراءة الآية خلاف بين الكرخى والطحاوى وهما معاصران وأظن أن الطحاوى كان شيخا وهذا شرحا إذ ذاك فذهب الطحاوى إلى إباحة القراءة بما دون الآية لهما ومنع عنها الكرخى مطلقا قلت ولعل نظر الطحاوى أن التحدى لما لم يقع إلا بالآية فالإعجاز يكون فيها بخلاف المفردات فإنها مستعملة فيها بينهم أيضا فلا إعجاز فيها ولذا لم يقع التحدى بها على أنا لو منعنا عنها يلزم الحجر عن التكلم لأن مفردات القرآن ومفردات كلامهم سواسية وهذه حقيقة عظيمة راعاها الطحاوى ونبه عليها حيث دل على أن ما دون الآية ومفرداتها لا يسمى قرآنا ولا يكون له حكمه فيجوز قراءته ومسه ولو لم يدل عليه لبينا في حيرة ولم ندر أن ما دون الآية قرآن أم لا والذي يسبق إلى الذهن في الظاهر أن مجموعه قرآن بما فيه فيكون كل لفظ قرآنا ويشكل الأمر فنبه على أن القرآن لا يطلق على ما دون الآية بل يقال له إنه من القرآن وجزء منه وهو معنى ما في المشكاة

فضل فيه القرآن على الأذكار مع أن جل الأذكار جزء من القرآن فجعلها من كلام الله ولم يجعلها كلام الله بعينه فدل على أن الإعجاز في قيام هيئة الآية وتلك الكلمات لما لم تكن آية كاملة لم تكن معجزة فلم تكن كلام الله بل من كلام الله فأنحطت درجتها منه

وعندنا تفصيل آخر أيضا وهو أن قراءة الآية إن كانت بطريق التلاوة لا يجوز وإن كانت بطريق الذكر فيجوز ثم اختلف في اشتراط اشتغالها على مضمون الذكر وعدمه ثم إن المصنف رحمه الله تعالى أخرج قطعة من قصة عبد الله بن رواحة (في صلاة الليل) وهي مفصلة عند الدارقطنى وفيها دليل على أن الجنب ليس له أن يقرأ القرآن فإن زوجته رأته يطا جارية له فغارت عليها فوجدته نائما فجلست على صدره وهددته بالقتل فقال ابن رواحة ما جامعتها فجعل يقرأ أشعرا يريها كأنه يقرأ قرآنا ولم تكن قارئة لحسبته قرآنا وأرسلته فدل على أن القرآن كان ممنوعا على الجنب عندهم بحيث كان يعلمه من قرأ ومن لم يقرأ

قوله : « ولم ير ابن عباس رضى الله عنه » الخ ولنا أحاديث مرفوعة أخرجهما أصحاب السنن قوله : « وكان النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيائه » وشرحه بعضهم أن المراد من الذكر هو الذكر القلبي وليس بسديد عندى فإنه لا يقال له ذكر لغة إنما هو فكر والذى يعرفه أهل اللغة هو الذكر باللسان جهرًا كان أو سرا والمراد عندى أنه كان يذكر الله في كل أحيائه المتواردة لأن حال الإنسان على تحوير حاله المتشابهة واتالى المتوارد أعنى به كاتقيا من القعود وبالعكس ودخوله في المسجد والخروج منه وكذا دخوله في السوق والبيت والخلاء والخروج منها وإيوائه إلى فراشه ونومه ويقظته وغير ذلك فإذا كان حاله من نوع واحد فهو حال متشابهة وإذا تواردت عليه



الأحوال واحداً بعد واحد فهي الأحوال المتواردة فالمراد من أحيائه وأحواله هي تلك الأحيان والأحوال وأذكرها مبسطة في كتب الحديث وقد أفرد لها بالتصنيف أيضاً وإلا فيشكل على الإنسان تصويره وإمكانه فإن من الأحيان دخوله في الخلاء ومنها أوان تكلمه من غير الذكر فكيف يصدق أنه كان يذكر في كل أحيائه فإنه يستلزم أن يكون معطلاً عن سائر الأفعال سواء وتبين مما قلنا أن أذكرها كانت مبسطة ومنسحبة على الأحوال المتواردة كما يعلم بالمراجعة إلى حال الأدعية مع كونه ذا كراً في عامة الأحوال المتشابهة أيضاً أو يقال معنى قوله كان يذكر الله أي لم يكن ممنوعاً عنه

قوله « ويدعون » واعلم أنه لادعاء بعد صلاة العيدين لأن المطلوب هنا اتصال الصلاة والخطبة ولا ينفع فيه التمسك بالإطلاقات وإنما يسوغ التمسك من الإطلاقات فيما لم تكن له مادة في خصوص المقام وصلاته تلك لم تزل إلى تسع سنين ولم ينقل أحد فيها الدعاء بعدها فلا يصح فيها التمسك بالإطلاقات كرفع اليدين في تكبيرات العيدين ثبت في الأحاديث في خصوص هذه الصلاة فالتمسك على كراهته بقوله مالى أراكم رافى أيديكم كأذ ناب خيل شمس باطل وكالجمع في عرق والمزدلفة فإنه ثابت بأدلة والتمسك بما يخالفه على نفيه باطل وأمثله غير قليلة .

قوله « فإذا فيه » الخ وكتابة آية إلى كافر واسعة عندنا أيضاً .

قوله « وقال الحكم » وفي الهداية في باب الأذان أن الطهارة تستحب لكل ذكر وذوهاب صاحب البحر إلى أن التيمم لما لم تشترط له الطهارة مفيد مع وجدان الماء أيضاً كتيممه عليه السلام ورد السلام في رواية أبي الجهم .

قوله « ولا تأكلوا » الخ وفيه حكاية وهي أن الشافعية رحمهم الله تعالى أقاموا حفلة في زمن ابن سريج الشافعي رحمه الله تعالى وتاجوا من قبل أن يسأل فيه سائل عن مسألة المصراة لتظهر سخافة مذهب الخنفة ففعل فأجابه ابن سريج أن فيها خلافاً بين أبي حنيفة رحمه الله تعالى وبين النبي صلى الله عليه وسلم فأقام الخنفة بعدها حفلة أخرى لجوابهم وتاجوا مثلهم لمثله فسأل فيها سائل عن متروك التسمية عامداً فقام رجل وقال فيه خلاف بين الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وبين رب العزة — ولا حول ولا قوة إلا بالله —

## باب الاستحاضة

واشتقاقه من الحيض فكيف يمكن أن يكون بينهما فرق لغة وإنما يقولون استحاضت المرأة

إذا غلب عليها الدم ثم الفقهاء يجعلون منه حيضاً واستحاضة على حسب أحكامهم والحديث يحمل على اللغة دون العرف الحادث ثم إن الفرق بين دم الحيض والاستحاضة عسير جداً لا يمكن من حذاق الأطباء أيضاً فلا بد أن يتوسع في الأحكام ثم إن الدعامة في هذا الباب عنوانان الأول عدة الأيام واليالي والثاني الإقبال والاديار والأول أقرب إلى نظور الحنفية لأنه إحالة على عادته بدون تعرض إلى الألوان والثاني أقرب إلى الشافعية لإيمانه إلى التميز بالألوان واستفدت من سنن البيهقي أن المحدثين أيضاً فهموا بينهما فرقا ولذا يغلطون الرواة إذا تفرد أحدهم بذكر أحد العنوانين مكان الآخر وعليه مشى أبو داود في كتابه فبوب مرة بمن قال تدع الصلاة في عدة الأيام التي كانت تحيضن وأخرى إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة ومن ذكر منهم أحدهما مكان الآخر نسبته إلى الوهم ولم أدر من كتاب البخاري أنه راعى هذا الفرق أم لا أهول أما الرواة فإنهم لا يفرقون بينهما حتى أنهم يذكرون أحدهما مكان الآخر كما مر من صحيح البخاري نعم ذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في الأم إلى الفرق بينهما ثم إنه وإن مر مني أن العنوان الأول أقرب بمذهب الحنفية لكنه ماتين آخرأ وأن الإنصاف خير الأوصاف أن يحط هذا العنوان ليس إلغاء مسألة التمييز أو اعتبار مسألة العادة بل هو بيان المقدار يعني أنه فوض التردد في عدد أيام الحيض إلى أيام عاداتها فلتعتبرها على عاداتها ستة أو سبعة فالتفويض إلى العادة لهذا لا لإلغاء مسألة التمييز ( وقد مر الكلام فيه مفصلاً في كتاب الغسل وإنما ذكرناه ثانياً لبعض المغايرة وبعض الفوائد . راجع الجوهر النقي ) .

**باب غسل دم الحيض** - وأجمعت الأمة على نجاسته ومع ذلك استعمل فيه لفظ التوضيح فليتبه قوله « سألت امرأة » واختلف في اسمها .

### باب اعتكاف المستحاضة

وفي فقهاء أن المرأة تمتكف في مسجد بيتها لافي مسجد الجماعة . قلت : والمراد به بيان الأولى كما في البدائع لأنه قد ثبت اعتكاف بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في مسجده ولكنه ﷺ لم يرص به بل أمر مرة بتقويض خيمهن وقال آبر يردن فالخالص أنه لم يرغهن في ذلك فإن فعلن من عند أنفسهن لم يته صراحة على شأن خاطرهن فكانه رضاه مع الكراهة كما في النهي عن حضورهن في الجماعة فما في الدر المختار من لفظ الكراهة محمول على التزبه عندي ولا أجتريه أن أحكم على أمر ثبت في مواجهة النبي ﷺ أنه مكروه تحرماً والعجب من السيوطي حيث قال في حاشية النساء إن ارتكاب الكراهة تحرماً جائز للنبي ﷺ لأنه شارع فيكون ثواباً في حقه قلت

والذي علمناه أن ارتكابه معصية بانفاق بيتا وبين الشافعية فلا أدرى ماذا أراد به وراجع كلام ابن رشد لتتقبح المذاهب في مسألة الباب .

«قائمة» كتب المقليل أن الناس سلكوا في الحنفية مسلك التعصب والمقليل علم جيد من علماء اليمن قوله «العصفر» ترجمته (كسبه) وينبت في الكشمير فيصير زعفران وينبت الزعفران في الهند فيصير عصفرا .

**باب هل تصل المرأة الخ والمحدثون ترجوا لإبناات تعدد ثيابهن ثوب الحيشن وثوب لطهرهن كما ترى .**

قوله : «قالت بريقتين» وعلم منه أن الرقيق مطهر فاطمن به المدعون العمل بالحديث على فقها مردود بالنصر الصريح وحديث الصحيح .

### باب الطيب للمرأة الخ

قوله « أن تحد على ميت الخ » وهكذا أجاز محمد رحمه الله تعالى الحداد لغير الزوج أيضا إلى ثلاثة أيام والاحداد عندنا للطلقة أيضا ولم يوافقنا فيه غير ابراهيم النخعي .

قوله : « ثوب عصب (١) » وقد اختلف في تفسيره بفقدانه في زماننا وراجع معجم البلدان للحموى الحنفى من ذكر مخاليف اليمن والمشهور أنه ثوب تتخذ من (كلاوه) وأجازه مالك إن لم يكن رفيعا وثمينا ومنعه الحنفية والشافعية كما نقله النووى ونسب إلى أحمد الجواز وفي فتح القدير عن كافى الحاكم أن القصب (٢) مكروه ولا يدرى أنه تصحيف عصب أو المسألة فيه ثم لم

(١) قالوا إن لغة العرب كانت تسمائة ألف وقد دونت منها ثلثائة ألف وأما اليوم فلا توجد منها أيضا إلا ثمانون ألف (٨٠٠٠) ثلاثون ألف في صحاح الجوهري وعشرون ألف سواما في القاموس فصارت خمسون ألفا ثم في لسان العرب ثلاثون ألف أخرى فصار المجموع ثمانون ألف ورأيت في مقولة الأصمعي أن ثلاثة أشياء جاءت من اليمن الروس والعصفر والعصب فدل على كونه مجلوبا من اليمن مع أنه على معناه المشهور يوجد في البلاد هنا أيضا - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز -

(٢) قلت وقد ظهر لى وقت الكتابة أن العصب هو القصب لأن العصب بعد الصغ يظهر كالقصب عقدة بعد عقدة وذلك لأن العصب هو الشد وكانوا يأخذون قصة من الخيط فيشدون عليها كالعقد ثم يصبغونها ثم يحلون موضع العقد فيبقي تحتها يياض غير مصبوغ وسائرهم مصبوغا فيظهر كالقصب فإن فيه أيضا عقدا والله تعالى أعلم بالصواب ثم رأيت الطحاوى مر عليه في مشكله في باب إن العصفر هل هو من الطيب أم لا قرر إن العصفر طيب ولذا نهي الحادة أن تلبسها ثم قال قائل إن النهى عنه للزينة لا بكونه طيبا

أزل أتفكر في مناط الاستثناء أنه كونه رخيصاً وعمقراً أو كونه مروّجا فين وسياق الحديث يدل على أنه كان عمقراً عندئذٍ ولذا أيسع في الاحداد وما فسر به عامة الناس يشمر بكونه ثميناً ووجهه أنه لم يتفتح عندئذٍ مناط حتى أن ابن القيم مر عليه ولم يكتب شيئاً شافياً والذي يظهر لي أن ثوب العصب ثميناً كان أو رخيصاً خشناً كان أو رقيقاً إنما أيسع لمن في الاحداد لأنه كان هو لباسه إذ ذاك فلو منع عنه أيضاً لصاق الأمر عليهن لقلة الثياب إذ ذاك فكانه من باب اختلاف عصر وزمان لا دليل وبرهان ثم إن عند النسائي ص ٩٩ ج ٢ « ولا ثوب عصب » بدل الاستثناء في هذا الحديث بعينه فانعكس المراد ولا أعلم أيهما أصح والله تعالى أعلم ويمكن أن يكون تصحيح الإحرف الاستثناء .

قوله « كست » قيل هو كب ويقال له القسط يوجد في بلاد الكشمير والصين .  
قوله « أظفار » وفي نسخة ظفار قرية في أطراف البحرين وإن كانت النسخة الأظفار فهو نوع طيب كان النساء يحملنه على هيئة الظفر وترجمته ( نك ) .

## باب ذلك المرأة الخ

والدلك شرط عند مالك كما علمت ولا شك في كونه مطلوباً عندنا أيضاً .  
قوله فرصة ( أون كى جيا )  
قوله « ممسكة » قيل من المسك وقيل من المسك بمعنى الجلد وقرأ ممسكة من الإمساك وعلى الأولين يرد اعتراض الاشتقاق وراجع في مواضعه .  
قوله « فتطهرى بها فإن كان ممسكة من المسك فوجه الإمساك أن المسك لا يتطهر به بل يتطيب به فلم تفهم معنى التطهر بالمسك وإن كان من المسك بالفتح فوجه الإمساك عدم درايتها طريق التطهر حتى جذبتها عائشة رضى الله عنها وعلبتها .

## باب غسل المحيض

قوله : « توضئ من الوضوء فهو ههنا على اللغة فالوضوء أمر شرعى والطهارة أمر حسى اعتبرها الشارع وضوءاً لاجل الوضوء .

فأجاب عنه أنه انتهى عنه لو كان لاجل الزينة لنت عن الثوب العصب لأنه من الزينة فوق الثوب المعصفر ثم قال وفيه ما يشد مذهب الذين يذهبون في المعصفر أنه ممنوع في الإحرام وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه ص ١٣٩ ج ٤ فبه دليل على أنه ثوب زينة فلا أدري كيف يباح للحادة والله تعالى أعلم بالصواب

## باب امتشاط المرأة الخ

قوله : « فكننت بمن تمتع ولم يسق الهدى » واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج للحج نادى به في الناس وكانت العمرة في أشهر الحج في زمن الجاهلية من أجر الفجور فأهل أكثرهم بالحج ثم لما أراد النبي ﷺ أن يعلمهم أن العمرة قد دخلت في الحج إلى يوم القيامة أمرهم برفض إحرام الحج وجعله عمرة فن لم يكن عنده هدى رفض الحج وصار متمتعاً بغير سوق الهدى أما من كان عندهم هدى فلم يرفضوا إحرامهم لمكان الهدى ومن هنا علمت أن لاختلاف بين من قال لا نرى إلا الحج وبين من ذكر التمتع ثم المسألة عندنا أن المتمتع يجمع بين العمرة والحج بأن يأتي أفعال العمرة أولاً ثم يأتي بأفعال الحج فإن كان غير سائق الهدى يحل بعد عمرته ويحرم بالحج يوم التروية وألا يبقى محرماً ثم يحرم بالحج يوم التروية واختلف في عائشة رضي الله عنها أنها كانت قارئة أو مفردة فقال الحنفية إنها كانت أحرمت بالعمرة أولاً كما في الرواية الآتية وكنت بمن أهل بعمرة ثم إذا حاضت ولم تطهر حتى قرب الوقوف رفضتها وأحرمت بالحج وصارت مفردة ثم اعتمدت بعد الفراغ عن الحج مكان عمرتها التي كانت رفضتها

قوله : « امتشطى » من المشط يقال سرح الشعر أى خلع بعضه عن بعض ورجله أى جملة مستقيماً حتى لا يبقى فيه الجمودة ويقال امتشطت المرأة شعرها أى مشطتها بالمشط وهذا صريح في أنها كانت رفضت عمرتها وأوله الشافعية بأن المراد منه الامتشاط بالرفق لئلا تنقض الأشعار ولا ينافي الإحرام وهو كما ترى فكأن النبي ﷺ أمرها بذلك لئلا ينقض مذهب الشافعية ورحمهم الله تعالى بل الامتشاط على ما هو المعروف ولا يخرج عن نقض شعر عادة . على أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أبا موسى بنقض إحرامه بمثل هذه الألفاظ كما في الصحيحين

وامسكى عن عمرتك هذا أيضاً أقرب إلينا ومعناه عندنا رفض العمرة وقل الشافعية معناه دعى أفعال العمرة مع إبقاء الإحرام على حاله قلت إذا كانت أفعال العمرة عندهم داخله في الحج للفرار فلا تكون أفعال العمرة إلا أفعال الحج فما معنى تركها فإنها لا تطوف إلا طوافاً واحداً ولا تسمى إلا سعيًا واحداً ويحسب أفعالها عنهما جميعاً وإذن لم يبق أقوله « وامسكى عن عمرتك » مصداق .

قوله : « مكان عمرتي التي نسكت » هذا أيضاً يؤيدنا لأنه يشعر برفض عمرتها الأولى ولذا احتاجت أن تعتمر مكانها أخرى وأوله الشافعية أنها لم ترض أن تكتفي بالعمرة المتضمنة وألحت أن تعتمر

منفردة أيضا مكان حرمتها المتضمنة فتكون لها في هذه السنة عمرتان عمرتها المتداخلة في حبها وعمرتها هذه بعد الفراغ عن الحج قلت : وما لها ألح عليه مع أن عمرة النبي ﷺ أيضا كانت مندجة في الحج على نظرم فإن كانت حالها كحال النبي ﷺ فالإلحاح وما الاضطراب ؟

## باب نقض المرأة شعرها الخ

قوله : « قال هشام ولم يكن في شيء من ذلك هدى ولا صوم ولا صدقة » وهذا مشكل لأنه لا مناص عن الدم أما دم القران أو دم الرض على اختلاف النظرين على أن في الخارج تصريح بذهب النبي ﷺ بقرة عن نسائه فلعله لم يبلغ هشاما فذهب الناس في توجيهه كل مذهب وأقول إن الهدى إنما يقال لما يهدى إلى البيت فدل من حاق لفظه أنه اسم لما يكون معه من يتيه فالتى حينئذ محمول على أنها لم تكن ساقط الهدى معها كما كان النبي صلى الله عليه وسلم ساقبا فالتقى هو كون الهدى معها لا الذبح عنها ثم إن المتبادر أنه من دماء الحج فلا يحمل على الأضحية وإنما عبر عنه بالتضحية لكونه في زمان الأضحية وراجع الحامش والله تعالى أعلم

## باب مخلقة الخ

وتناسبه الترجمة الماضية باب من سمى النفاس حيضا وقد مر أنه لا يريد منها بيان اللغة بل بيان الحكم أى الحيض والنفاس اسمان لدم واحد فخرج من الحائل في أيامه يقال له الحيض وما خرج من الحامل بعد الولادة يقال له النفاس وراجع الحاشية لابن طهال وهو مالكي المذهب وشارح متقدم للبخارى ومن أهم فوائده أنه إذا ذكر مذهبا ذكر معه أسماء جملة من ذهب إليه من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين .

قوله : « مخلقة » يعنى (١) أن الله تعالى إذا أراد أن تلد هاسلية يجعل دم الحيض غذاءه فتلد ما مخلقة

(١) واعلم أن الله تعالى إذا أراد أن يخلق ولدا يوكل برحم أمه ملكا فيطور أطوارا بين أيديه وحراسه من نطفة إلى علقه ومن علقه إلى مضغة حتى يكون خلقا آخر كما أن في الدنيا لا تتحرك بأنفسها بل ينصب عليها رجل ينظم امرها فحركاتها وسكنوها كلها تكون بنظم معين في أوقات معينة بأعين رجل ذى تجربة متيقظ واقف بما يليقهم مثله في أمر الولد والرحم والملك ثم إن بعض الناس انكروا بنفخ الروح في أربعة أشهر وزعموا أنه خلاف قول الأطباء ، وهل حلهم على ذلك القول غير المسخ ؟ على أنه قد صرح داود الانطاكي بنفخ الروح في تلك المدة وهذا الرجل هو محمد حسن الامروهي صنف تفسير أو حرف الآيات وأولها بغير تأويلها ووضعها في غير مواضعها ثم تبعه الناس في غواياه مثل السيد أحمد وصفيه القاديان مرزا غلام أحمد (٢٥٢ - ١٣٤٠ هـ)

وإن أراد أن يكون غير مخلقة لا يجمعه غذاء لها وتصير سقطاً قتلاً ما خداجاً غير تامة قيل إن تلك الأطوار على خلاف ما في الطب قلت كلا بل هي في الطب كذلك كما ذكره الأنطاكي في تذكرته واعلم أن للتقدير أنواعاً فمنها تقدير أزل ومنها محدث ومنها ما كتب قبل خلق العالم بخمسين ألف سنة ومنه ما يكون في ليلة البراءة ومنه هذا الذي في رحم أمه فاعلمه

**باب كيف تهل الحائض** يعني أنه يجوز لها الإحرام لأنها غير ممنوعة عنه والحيض ليس من محظوراته

قوله : « منا من أهل بعمرة » يعني في الحالة الراحة وإن أهل بالحج يوم التروية لا أنه أهل بها تقطع ولم يحج في تلك السنة مع بلوغه بمكة

### باب إقبال الحيض

ولم يفصح بعمرة القيز بالألوان بل أخرج أثراً عن عائشة رضي الله عنها يدل على هدره قوله : « بالدرجة » ( ديه )

قوله : « القصة البيضاء » ( قلبي جونه )

قوله : « وعابت عليهن » قيل : إن النظر في جوف الليل مطلوب في نفسه لأنه إن انقطع دمه تصلى العشاء وإلا لا فلا عابت عليهن وأجاب عنه السرخسي رحمه الله تعالى بأنه لم يكن يحتاج له إلى السرج والمصابيح وكان يكتفي لها الإحساس بالليل قلت : وهذا ليس بوجيه لأنه لا يبين منه أنها رطوبة الفرج أو دم الحيض فلا بد من السراج وقد كان جوابه تبين لي ثم رأيت في كلام الشاطبي الشافعي مصرحاً . فالوجه أن العيب على تعميقه أزيد من الحاجة بما لم يؤمرن به فإن الشرع لم يضيق عليهن بهذه المثابة وإنما الأمر أن يكتفين بيلة الكرسف إذا كانت عادت من معلومة كما في الفقه أنها إذا وضعت كرسفاً ثم لم تر عليه أثراً في الصباح تصلى العشاء ولا إثم عليها وإن رأت أنه ملوثاً تمد نفسها حائضاً وما ينبغي أن ينبى عليه في هذا المقام أنه يلزم من كتب الفقه والحديث أنها تعيد العشاء إذا علمت أنها طهرت في الليل ولا تكون آئمة بتركها في الوقت وذلك لعدم التبين في الوقت وعدم تكليف الشارع أيها بالتعمق وراجع القنية لمسائل الحيض والمعدور والحاصل أن الشرع

وتمسكوا منه لتعريفاتهم في مواضع فإنه كان رئيسهم في ذلك غير أنه لم يدع دعوى لنفسه وأما لعين القاديان فانتفع من تفسيره واتحل محرقاته ثم ادعى لنفسه النبوة أذاقه الله سوء العذاب - كذا في تقرير الفاضل عبد العزيز بالهندية -

إذا لم يأمرها بالمراقبة في كل أوان وأمرها بأدائها عند ظهور الطهور مع عدم التأنيب على قصاتها في الوقت فعابت عليهن على تعمقهن بما لم يكلفهن الله .

## باب النوم مع الحائض

وظاهر القرآن أنه لا يقرها أصلاً وقد مر منى أنه كيف المشى على اللفظ عند وضوح الفرض سيما عند ظهور المناسبة وأنه ينبغي أن يبحث عنه بشكل المقدمة فإنه يدور النظر فيه كثيراً كما ترى هنا لأن ظاهر لفظ القرآن الاعتزال وعدم القربان والفرض الاعتزال عما تحته الإزار مع بقاء الاستمتاع بما فوقه كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لك ما فوق الإزار على نظر الحنفية مع أنه قد ظهر أثر لفظ الاعتزال وتأيد بقوله ولا تقربوهن فهل يعتمد في مثل هذه المواضع على ظن القرآن أو يعمل بالفرض المستفاد من الحديث .

**إسب** من اتخذ ثياب الحيض الخ صعد بأن تعدد الثياب لهذا المعنى ليس من الإصراف في شيء كما مر عليه التتبع من قبل .

## باب شهود الحائض الخ

وكذلك يحضرن عندنا أيضاً كما في الهداية وفي المعنى هكذا عن سراج الدين البلقيني الشافعي وهو تلميذ المغلطائي الحنفي وأما الآن فالفتوى أن لا تخرج الشواهد لا في الجمعة ولا في الجاعات وهكذا. ينبغي لظهور الفساد في البر والبحر وقلة الحياء والتواني في أمور الدين أماً على أصل المذهب فيصح الحيض أن يحضرن دعوة المسلمين كما يحضرن في عرفة ويعتزلن المصلي والمراد بالدعوة الكلمات الدعائية التي في خلال الخطبة لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ در صلاة العيدين دعاء ولو مرة كما مر آنفاً ثم إن كثيراً من الالفاظ قد شاعت في غير معانيها اللغوية حتى لا تكاد تدرك معانيها الإلهية ولا تنتقل إليها الأذهان أصلاً كالدعاء فإنه شاع الآن في الدعاء بالصورة المعهودة وليس له في اللغة أصل وإنما وضع له لفظ السؤال والدعاء في اللغة ( بكارنا ) أدعوا ربكم وقوله وما دعاء الكافرين الخ فاعلمه .

ثم إن المصلي في الزمان القديم لم يكن له أحكام المساجد أما الآن فينبغي أن يكون في حكم المسجد لا محاطته بالجدران وبناءه على هيئة المساجد فينبغي أن لا يدخله



قوله « محمد بن سلام » وهو اليكندى رفيق أبي حفص الكبير ويقال لابنه أبو حفص الصغير كانت بينه وبين البخارى مودة وأقام البخارى عنده حين أجلي عن وطنه وكان يرسل إليه الهدايا أيضا ومع ذلك لم يزل خلاف البخارى مع الحنفية كما كان

قوله : « تدأوى الكلمى » وهكذا مصرح فى سيرة محمد بن إسحق أيضا

قوله : « لتلبسها » الخ وعلم منه أن الجلباب مطلوب عند الخروج وأنها لا تخرج إلا لم تكن لها جلباب والجلباب رداء ساتر من القرن إلى القدم وقد مر من أن الخرفى البيوت والجلايب عند الخروج وبه شرحت الآيتين فى الحجاب وليضربن بضمهن على جيوبهن والثانية يدين عليهن من جلايبهن.

قوله : « العواتق » أى من قازين البلوغ والأصل أنهن بنات معتقة عن خدمة والديهن ولعله كان فى عرفهم أنهم لم يكونوا يستخدمون

قوله : « الحيض » يعنى أنهن إذا كن حيضا فما يفعلن بحضورهن المصل فقال العلماء : لإراءة شوكة المسلمين .

## باب إذا حاضت الخ

وهذه الترجمة لا تستقيم على مذهب أحد إلا على مذهب من اختار عدم التوقيت فى الحيض كمالك رحمه الله تعالى أما الشافعية رحمهم الله فأقل الحيض عندهم يوم وليلة والطهر أهله خمسة عشر يوما إجماعاً والعدة عندهم بالأطهار فيحتاج إلى خمسة وأربعين يوما للأطهار ويومين للحيضين فلا تمضى عدتها إلا فى سبع وأربعين يوما عندهم نعم لو فرضنا أنه طلقها فى آخر الطهر فجب عليها أن تبرص طهرين آخرين وثلاث حيض فلا تمضى عدتها إلا ثلاث وثلاثين يوما وأما الحنفية فأقله عندهم ثلاثة أيام فلا تمضى عدتها إلا بتسعة وثلاثين يوما تسعة أيام لحيضها وشهر أطهرها فالحاصل أن فتوى على وشرىح رضى الله عنهما لا يستقيم على المذهبين ولينظر النظر فيه كل من كانت له عينا لأنه مؤثر فى مسألة أقل الحيض وأكثره جداً وجميع الحفاظ رحمه الله تعالى طرقه وأخرج لمذهبه مخرجا فأتى رواية من الدارمى وفيها « خمساً وثلاثين » يوماً بدل الشهر وادعى أن الراوى حذف الكسر فاستراح منه قلت وإذا تسويع فى حذف الخمس فليكن ههنا لينا فى حق الاربعة أيضاً وليقل أن الراوى حذف تسعة أيام ولا عجب ثم المرخصى أجاب عنه بوجه آخر وقال إنه من باب التعليق بالحال لأن حرف « إن » تستعمل فى المحالات أيضاً وحفظ حاصله أهما

تصدق إن جاءت بيته من بطانة أهلها ولكنه محال لأن القضاء كانوا يعلمون أن معنى العدة في تلك المدة غير ممكن وإذا كان الزمان زمان التدبير فلا يشهد لها أحد من بطانة أهلها فلا يمكن أن تصدق في هذه المدة وهو كما ترى على أن في الفقه أنها لا تصدق عند الخصومة إلا بالشهرين كذا في الدر المختار من باب الرجعة واختلفوا في تخريجهم فقيل شهر للحيض الثلاث على أن أكثره عشرة وشهر للطهرين وقيل بل يؤخذ للحيض الوسط لأقل ولا أكثر وهو خمسة أيام فيكون نصف الشهر للحيض والباقي للطهر ووجه أن المرأة إذا ادعت بانقضاء عدتها وأنكره الزوج وجب رعاية الطرفين فلم تأخذ بالأقل وأخذنا بالمتيقن ولأن العدة يدخل فيها القضاء سيما عند الخصومة وتعلق بها الأحكام فإنها تنكح بعدها زوجاً آخر وربما يحتمل أن تكون كذبت في أخذ طمشتها بالأقل وتكرار الطمث في شهر أيضاً نادر فلا يحمل القاضي عليه فلا بد أن لا تصدق بأقل من شهرين لتنقضي عدتها ييقن وهكذا فعله المالكية رحمهم الله تعالى بعينه فإن الحيض وإن أمكن عندهم ساعة لكنهم قدروه في باب العدة احتياطاً فادامت المعاملة كانت في بيتها من أحكام الصلاة والصيام فوضوه إلى رأيها وإذا تعلق بها حق العباد عينوه لعين ما قلنا وأنصرف فيه من قبل نفسى وإن لم يكتبه أحد وأقول إنه إن لم تقع الخصومة بينها وبين الزوج وادعت المرأة بانقضاء عدتها في تسعة وثلاثين يوماً تصدق ديانة وما في المتن فهو مسألة القضاء عندى قطعاً فإنهم إذا عينوا الأقل والأكثر من الحيض والطهر في بابيهما وجعلوه كلية فسدده في هذا الباب فإن لم نعتره في باب العدة تناقضت المسألتان لأن تحديد الأقل والأكثر يسألزم تصديقها بانقضاء عدتها إذا احتملت المدة وعدم تصديقها إلا بالشهرين يستلزم هدر هذا التحديد ولهذا جزمنا بأن ما في الكتب مسألة القضاء دون الديانة والحاصل أن عدم تصديقها إلا بالشهرين ليس بناء على عدم الحيض بالثلاث أو على هدر التحديد المذكور بل بناؤه على عدم التصديق عند النزاع رعاية للجائين وإن أمكن معنى عدتها بأخذ تسعة أيام للحيض بناء على أن أقله ثلاثة وشهر للطهرين وحيث ذكرنا محط الشهر في هوى شريح ليس نفي الكسر بل نفي التهرين بخلاف أن يكون الكسر خمسة كما قال الحافظ رحمه الله تعالى رواية أو تسعة كما قلنا ولا يذهب عليك أن هذا تصرف في التعبير والتقرير فقط لا تغيير في المسألة وكم من مواضع سلكت فيها هذا المسلك .

قوله : « وما يصدق النساء » الخ يعنى أنه يصدق بقولهن في باب الحمل والحيض فيما يمكن انقضاء الحيض في تلك المدة ولذا قال الله تعالى ولا يحل لهن فتنهن عن السكتمان ولو لم يكن قولهن معتبراً لما كان في نهين معنى فإذا نهين عن السكتمان وجب للقوم أن يعتبروا بقولهن إلا أن

يقن بما يخالف البداهة من اقتضاء العدة فيما لم يحتمل اقتضاءها فيه فاستدل به المصنف رحمه الله تعالى على عبارة قول المطلقة إن ادعت بانهضاء عدتها في شهر .

قوله : « ويذكر عن علي وشريح رضي الله عنهما » النخ وشريح هذا كان قاضياً منذ نصبه عمر رضي الله عنه فر على علي رضي الله عنه يوماً فأمره أن يحكم في تلك القضية قال شريح أئين يدي الأمير أحكم ؟ قال نعم ثم حكم شريح بما في الكتاب وفي الفتح أن علياً صوبه وقال قالون وهو في لسان الروم بمعنى أحسنت .

قوله « بطانة أهلها » يعني خواص أهلها ( ابنى خاص كنبه بن سي ) وقد سمعت أن هذا الأثر مخالف للشافعية والحنفية وأقرب بمن لم ير التوقيت في أمر الحيض وأجاب عنه الحافظ رحمه الله تعالى بما في الدارمي بزيادة الكسر وأجبت عنه بحمله على الديانة فلم يخالف ما في المتن من أنها لا تصدق إلا بالشهرين فإنه في حق القضاء أما حذف الحصة أو التسعة فالأمر فيه سهل (١) وإنما ينازع فيه من يتعصب بمذهب الحنفية ولا يحمل أن يصيهم خير من ربه على أن يحط الشهر في الشهرين كما مر وحاصله أن شريحاً حكم بالديانة دون القضاء وحيث أن المقصود أنه لم يحكم بالشهرين الذين كانا حكم القضاء ولذا حذف الكسر ولم يتعرض إليه بقى أن شريحاً كان قاضياً والظاهر من أمره أن يكون حكمه حكم القضاء . قلت ولا يجب على القاضي أن يحكم حكم القضاء دائماً بل له أن يحكم بحكم الديانة إذا تراضى الخصمان نعم لا يكون حكمه بالديانة حجة ملزمة وفاصلاً فلو رضى به الخصمان جاز له أن يحكم بالديانة كما في الدر المختار ص ٢٢٩ ويفتق القاضي ولو في مجلس القضاء وهو الصحيح النخ وفي الطحاوي في باب الصدقات الموقوفات ص ٢٥٠ ج ٢ عن أبي يوسف عن عطاء بن السائب قال سألت شريحاً عن رجل جعل داره حبساً على الآخر فالآخر من ولده فقال إنما أفضى ولست أفتى قال فأنشدته فقال لا حبس على فرائض الله النخ ، فهذا شريح أقاضى أنكر أولاً أن يبقى بحكم الديانة ثم إذا ناشده أفتى بها فهذا دليل على أن للقاضي أن يحكم بالديانة أيضاً .

قوله : « وقال عطاء » اقراؤهما كانت وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى القديم كما في النهاية وأما الجديد فهو مشهور ويعلم منه أن الأقراء بمعنى الحيض كما قاله الإمام .

قوله « وقال معتمر » النخ ولا ينحل مراد ابن سيرين إلا بعد مراجعة أبي داود مفصلاً قال

(١) قلت ويمكن أن يؤيد للحنفية بما أخرجه الحافظ رحمه الله تعالى عن الدارمي بإسناد صحيح إلى إبراهيم قال إذا حاصت المرأة في شهر أو أربعين ليلة ثلاث حبس وذكر نحو أثر تريح رحمه الله تعالى وعلى رضي الله عنه

أبو داود وروى يونس عن الحسن الحافظ إذا مد بها الدم (يعني استمر بها وزاد على عاداتها) نمسك بعد حيضتها يوما أو يومين (يعني عن الصلاة والصيام فهي عنده إلى يومين حائضة) فهي (أي بعد يومين) مستحاضة. وقال التيمي عن قتادة إذا زاد على أيام حيضها خمسة أيام فلتصل قال التيمي فجعلت أنقص حتى بلغت يومين فقال إذا كان يومين فهو من حيضها وسئل ابن سيرين عنه فقال النساء أعلم بذلك انتهى يعني أن ابن سيرين لم يجب فيها زاد على أيامها خمسة أيام بخلاف ما نقله التيمي عن قتادة فإنه جعلها استحاضة واليومين حيضاً وهذه المسألة تسمى بالاستظهار عند المالكية وهي أنها تنتظر بعد أيامها إلى ثلاثة أيام فإن ظهر الدم فيها فإنه يد من حيضها ويلحق بما قبله وإلا فيكون استحاضة وعندنا إن ظهر الدم في المشرقة يد المجموع حيضاً وإن تجاوز عنها ردت إلى عاداتها فالعبرة عندنا بظهوره في أيامه أو بعدها والعبرة عند مالك رحمه الله تعالى بظهوره في ثلاثة أيام أو بعدها وقد مر مني أن التمييز بين دم الحيض والاستحاضة مشكل جداً فإنهما دمان مشبهان ولذا اختلف في إفراد الحيض من الاستحاضة وإنما عين من عين تقريباً وتسهيلاً لإجراء الأحكام ثم إن هذا كله فيما تجاوز الدم على أيامها فإن تقدم عليها فجوابه كما في الفقه

﴿ تنبيه ﴾ وبعض الناس لما لم يد مسألة الاستظهار عند المالكية كتبوه بالطاء وهو غلط : ولعلك علمت من هذه المسائل أنها لو ترقبت ولم تصل ثم بدالها أنها كانت طاهرة ولم تكن حائضة أنها غير آئمة بترك صلاتها في تلك المدة وأن القرآن إنما نهي على رأيين فقال فإذا تطهرن فأتوهن الخ لأن رأيين معتبر في هذا الباب <sup>(١)</sup>

﴿ تنبيه ﴾ واعلم أنه قد سها العيني رحمه الله تعالى في شرح قول صاحب الكنز ولاحد لاكثره إلا عند نصب العادة في زمن الاستمرار والصحيح كما في البدائع وخلاصة الفتاوى ص ٢٣١ ولعل السهو فيه من المتأخرين ولا أدري وجه ما اختاروه .

قوله : « ولكن دعي الصلاة قدر الأيام » وقد مر في هذه الرواية لفظ الاقبال والادبار من قبل فدل على أن الرواة لا يعتنون بهذه التعبيرات وإنما هو تقن منهم فتارة كذا وتارة كذا وإنما اعتنى بها بعض المحدثين حتى بنوا عليها تغليب الرواة كما مر مفصلاً .

(١) قلت وفي تذكرة للشيخ رحمه الله تعالى عندي أن الحافظ رحمه الله تعالى شرح أثر ابن سيرين بخلاف ما مر وهوليس بصحيح فراجعت الفتح لأطلع على شرحه وأعرف خطأه من صوابه فلم أجده فيه شرحاً للحافظ رحمه الله تعالى والله تعالى أعلم

## باب الصفرة والكدره في غير أيام الحيض

فهدر البخارى مسألة التمييز بالألوان إلا أنه قيدها بغير أيام الحيض ومفهومه اعتبارها في أيام الحيض ثم أخرج عن أم عطية أنها قالت كنا لانمد الكدره والصفرة شيئاً قال الحنفية معناه أنه لم تكن عندنا مسألة التمييز بالألوان فكنا نعدّها كلها حيضاً وقال الشافعية معناه إنا كنا نعد التمييز بالألوان فنعد الحرة والسواد حيضاً ولا نعد الكدره والصفرة شيئاً لكونها استحاضة والشرح الثالث للبخارى وحاصله إنا كنا نلغى الألوان في غير أيام الحيض ومفهومه أنه كنا نعتبرها في أيام الحيض ففصل بين رؤية الألوان في أيام الحيض وبين رؤيتها في الخارج وهذا التفصيل من جانبها وكان البخارى ذهب إلى التمييز بالألوان من وجه وهدره من وجه (١) وبالجملة لكلامه ثلاثة شروح الأول أنا لم تكن نعتبر الألوان في مدة الحيض ونعدّها كلها من الحيض نعم كنا نعتد بها إذا رأيناها من غير أيام الحيض وحينئذ وافقنا المصنف رحمه الله تعالى في مسألة التمييز بالألوان وهدرها والثاني إنا لم تكن نعد الألوان شيئاً من غير أيام الحيض أما إذا كانت في أيام الحيض فكنا نعتبر بها وهذا موافق للشافعية والثالث عدم عبرتها مطلقاً

## باب عرق الاستحاضة

يعنى أنه ليس من دم الرحم بل من العرق واسمه عازل قلت : وإن كانت الاستحاضة دم عرق والحيض دم رحم إلا أنه مع ذلك بينهما ارتباط يوجب الارتباط في الأحكام أيضاً قوله : « فكانت تغتسل » الخ وعند أبي داود الغسل لكل صلاة مرفوعاً أيضاً وصححه الحفاظ رحمه الله تعالى وعده الشوكاني من التكليف بما لا يطاق وحمله الطحاوى على العلاج أى لإزالة التلطلخ بالدم في الحالة الراحة هو لتقليل المذلل للعلاج الطلى والجمع فيه عندنا فعلى فإن قلت إن طهارة المذخور تنقض عندكم بخروج الوقت أو بدخوله فلا يصح الجمع فعلاً أيضاً قلت : وفيه عند أبى داود « وتوضأ فيما بين ذلك » قالوا هو لهذا المعنى والتحقيق عندى يجرى في باب المواقيت لأن هذا الوضوء عندى للحوائج الأخرى تعرض له في تلك المدة لا لأن الطهارة بطلت بخروج الوقت

(١) قلت وفي تذكره أخرى عندى قال الشيخ رحمه الله تعالى أن البخارى أقرب إلينا بفرقه بمدّه إلا أنى ما حصلت مراده وكانت مسودقة مشكوكه أيضاً والظاهر أنه حمل عارته في تلك السنة على النحر الأول وفي السنة الأخرى على الثانية ولا بدع فيه لأن العبارة تحتلها فتارة ذكر هذا وتارة هذا -

أو بدخولها على اختلاف القولين وإن كان اللفظ صالحاً له

**باب المرأة تحيض -** ويسقط عنها طواف الصدر إجماعاً وإليه رجع ابن عمر رضي الله عنه بعد ما علم المسألة كما في الحديث الآتي :

قوله : «ولعلها تحيض» النخ وإنما قال هذا لأنه لم يكن يعلم أنها طافت للزيارة ثم علم أنها لم يبق عليها غير طواف الصدر

**باب إذا رأت المستحاضة -** يعني من استمر بها الدم ثم انقطع حساً فهل تنتظر بعده شيئاً أو تقتل وتصل ولا تراعى عوده وإن كان ممكناً فقال ابن عباس رضي الله عنه أنها تقتل من ساعته وتصل ولا تنتظر عوده ثم إذا وجبت عليها الصلاة وهي أعظم كيف لا يأتيها زوجها وهو أهون وهذا يشعر بأن المراد من التطهر في النفس عند ابن عباس رضي الله عنه هو الغسل وعند الحنفية مضى الوقت قدر الاغتسال في حكم الاغتسال فتحل لزوجهما بعد مضى الوقت أيضاً (١)

## باب الصلاة على النفساء وسنتها

يعني به أنه صلى عليها وزاد «وسنتها» إشارة لما في الحديث «فقام وسطها» والسنة فيها عندنا أن يقوم الإمام هذه الصدر من الرجل والمرأة كليهما وما ذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى هو رواية عن إمامنا أيضاً على أن لفظ الوسط لا يتعين في القيام بحذاء المعجزة لأن الساكن منه متحرك والمتحرك ساكن لا يتغير فيه واحد منهما وإنما يكون دليلاً لو كان متحركاً «وسطها» فهو للوسط الحقيقي ولا يكون إلا واحداً بخلاف ما إذا كان ساكناً أي «وسطاً» فإنه يصدق على

(١) قلت وفي تذكرة أخرى للشيخ رحمه الله تعالى عندي أن بعض السلف ذهبوا إلى عدم التوقيت في الطهر والطمث فإذا رأت الدم فهو الطمئ وإذا انقطع فهو الطهر ولا يجب أن يكون البخاري اختاره أيضاً استئناساً من قوله «ولو بساعة» لأنه لم يأت في الباب بترجمة تشعر بالتوقيت عده وهاك قول عبد الملك رضي الله عنه ويسمونه تقيماً وقالوا إنها إذا رأت اليوم دماً ترك الصلاة وإذا انقطع غداً صلى ثم تسلسل كذلك إلى ستة أيام ثلاثة منها حيض وثلاثة طهر وقال آخرون إن الطهر المتخالف بين الدين كالماتر المتوالي وراجع تفصيله من شرح الرواية ورسالة الشيخ محمد البركلي المعروف بالطريقة الحميدية وترجمها للشامي لمسائل الطمئ والجوهر التي لمسائل الإقبال والإدبار والشيخ علاء الدين التركاني شيخ تلميذ الحافظ ابن حجر فإن الحافظ رضي الله عنه تليذ لزين الدين وهو تليذ للتركاني فاعلمه

الوسط الإضافي هو متعدد وهو معنى كونه متحركاً ولعله راعى ما في أبي داود أن أنسا رضى الله عنه صلى على جنازة فقيل له يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على الجنازة كصلائك عليها قال «نعم» فبهره بلفظ السنة ثم عند أبي داود ص ٩٩ ج ٢ قام عند عجزتها فاندفع التأويل المذكور ولا حاجة إلى الجواب فإنه أيضاً رواية عن إمامنا الأعظم رحمه الله تعالى .

## باب

وإعالم يترجم لأن هذا الحديث ليس من تلك السلسلة التي وضعها وإن كان مناسباً في الجملة وفيه عبد الله بن شداد صحابي صغير وتابعي كبير يروى حديث قراءة الإمام له قراءة قوله : «خمرة» وهي التي تحفظ الجبهة عن التراب وفهم الروافض أنها بهذا القدر فقط وليس كذلك وإنما أراد أهل اللغة بيان العرض منها لا أنها مقصورة عليه فقط وإنما سمي خمرة لاختيار لحنه من سده

وفي الهند قوم يدعون «خمره» وأنهم يصنعون الحصى والخمره فدل العمل أيضاً على أن الخمره هي الحصى الذي يصلح للصلاة عليه ولا يقتصر على الجبهة فقط .

قوله : «مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم» تعنى به مسجد البيت

قوله : «أصابني بعض ثوبه» وفي الفقه أن النجاسة المفسدة ما يبعد المصلي حاملها وما لا يحملها فليست بمفسدة كما في المكبرية أن جنباً لو ركب على رجل يصلي وثيابه نجسة فإن أمسكه فسدت صلاته وإلا لا وفي المنية أن الثوب إذا كان واسعاً بحيث لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر وأحد طرفيه نجس فصلى رجل ملتصقاً بالطرف الآخر جازت صلاته وإن تحرك الطرف الآخر بتحريك ذلك الطرف بطلت صلاته .

## كتاب التيمم

والتيمم قصد لأمر وقبح والصعيد من الصعود ما ارتفع من الأرض سواء كان مستأ أو لا ووافق فيه صاحب القاموس أبا حنيفة رحمه الله تعالى مع أنه يراعى مذهبه في بيان اللغة أيضاً إلا أنه لم يجد هنا بداً من موافقته ( وفي الزرقاني وإنما سمي وجه الأرض صعيداً لأنه نهاية ما يصعد إليه من الأرض ) .

### نظرة وفكرة في أن أى الآيتين نزلت في التيمم

قال ابن العربي هذه معضلة ما وجدت لداتها دواء لانا لانعلم أى الآيتين عنث عائشة رضى الله تعالى عنها قال ان بطلال هى آية النساء أو المائدة وقال القرطبي هى آية النساء لأن آية المائدة تسمى آية الوضوء وآية النساء لا ذكر فيها للوضوء قال الحافظ رحمه الله تعالى وظهر للبخارى ما خفى على جميعهم من أن المراد بها آية المائدة بغير تردد لرواية عمرو بن الحارث إذ صرح فيها فنزلت « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة » الآية وأشار إليها البخارى فحلاها في الترجمة لهذا قلت وهو الأظهر عندى وإن ذهب اس كثير إلى أنها آية النساء وحزم به لأن ما تمسك به في إسناده ربيع ان بدر وهو ساقط وآخره الطحاوى أيضا (١) .

(١) قلت وفي تذكرة أخرى عدى ولعل مراد القاصى من المعضلة التى لم يحدها دواء إن آية التيمم أر قلنا إنها نزلت قبل هذه الواقعة فلم انتظروا وتركوا الصلاة في هذه الواقعة مع حكم التيمم عدمهم من قل ؟ وإن قلنا إنها نزلت في تلك الواقعة محصورها ولم يكن عدم علم من التيمم قبل ذلك فلم رلت الآية الثانية فان التيمم قد علته الآية الأولى فلا فائدة في نزول الآية الثانية لأنه لا فرق بينهما إلا بحرف واحد وهو « مه » ؟ قلت وجوابه على ما طهرلى أن آية التيمم التى تعلم الناس منها مسألة التيمم هى آية النساء كما جزم به اس كثير دون المائدة فانها آخرها نزولا وما استشهد به ابن كثير وإن كان في إسناده ربيع بن بدر وهو ضعيف إلا أنه أخرجه الحافظ صياء الدين المقدسى في مختاراته وشرطه معلوم يدل على ثبوتها عده با ساد آخر غير هذا الإسناد فلا بأس بضعف هذا الإسناد لأنه تأيد بطريق آخر صحيح إذا علث هذا فاعلم أن آية النساء إنما سيقّت لبيان حكم الحدث الأكر والتيمم مه وحيث انتظامهما إنما كان لأنهم لم يكونوا يعلون التيمم من الحدث الأصغر كيف هو فتركوا الصلاة حتى رلت آية المائدة وهى التى سيقّت لبيان حكم الحدث الأصغر وإن التيمم مه كالتيمم من الحدث الأكر فقد ذلك مرجعهم وتيمموا وصلوا والحاصل أن التيمم من



## أبدع تفسير لآية التيمم

قوله : « لا تقربوا الصلاة » واعلم أن الآية سقت لأحكام الإتيان إلى الصلاة لا لأحكام المسجد كما فهمه الشافعية ولا لأحكام الصلاة نفسها كما فهمه الحنفية فاحتاج الشافعية إلى تقدير المضاف وقالوا معناها لا تقربوا مواضع الصلاة أى المساجد إلا أن تكونوا عابري سبيل أى مجتازين بها فيجوز لكم المرور في حالة الجنباء احتيازاً ونشأ على مختار الحنفية سوء ترتيب لأنهم أرادوا بالصلاة فعلها أى لا اتصلوا فلم يرتبط به الاستثناء والوجه عندى أنه جعل الصلاة في تلك النظرة مأتية كأنها ليست من فعله بل هى منفصلة عنه يرد عليها ويصدر عنها وهى شاكلة الجماعة في المسجد وعليه قوله تعالى إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة وقوله تعالى وإذا ناديتكم إلى الصلاة وقوله تعالى لا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى فقرضت الصلاة في هذه الآيات كأنها منفصلة عنه وكذا في قوله ﷺ إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون وحينئذ منهاها أن لا تأتوا الصلاة في حال السكر ولا في حال الجنباء إلا أن تكونوا عابري سبيل إلى المسجد فالمعبر ليس في المسجد بل في الطريق إلى المسجد عند الإتيان إلى الصلاة (١)

قوله : « إلا عابري سبيل » وترجم عليه البخارى وعد العيني رحمه الله تعالى هناك نحواً من عشرة أنفس كانوا يعمدون في ييوهم معطلين فدعت الحاجة إلى الاستثناء ، وأن المرور والاجتياز جائز .

قوله : « وإن كنتم مرضى » وإنما أعادها مع ذكرها في المائة لدفع توهم نسخ ما في المائة فإنه لو اقتصر على قوله حتى تمسكوا لتوهم نسخ تيمم الجنب المذكور في المائة وتعين إيجاب الغسل فقط

الحديث الأكبر كان معلوماً عندهم وقد تعلموه من آية النساء ولم يكونوا يعرفون التيمم من الحدث الأصغر أه كيف هو ثم إذا قدسوا الماء ولم يكونوا يملون صفة التيمم من الحدث الأصغر ترددوا ودهشوا حتى نزلت آية المائة وتعلموها منها وهذا كما ترى صريح بمكس ما اختاره البخارى والشيخ رضى الله عنه نفسه فراجمت الشيخ في ذلك وذكرت له رأيه في درسه ورأيه في تذكرته فقال كلامهما صحيحان يعنى به أنهما نظران فهذا نظره وهذا نظره عندى ما اختاره البخارى وأما ضياء الدين فإنه وإن شرط الصحة في كتابه لكنه لا يوازى البخارى فيترجم عليه ما أخرجه البخارى .

(١) قلت وإنما بين الرخصة لهذا المرور خاصة لأن الآتى إلى الصلاة في حكم الصلاة في نظر الشارع والذي ينتظر الصلاة كالذى يصلى ولذا كره له التشريك كما كره للصلى فكان التعرض إليه أهم فأباح له هذا المرور .

فأعادهما ثانياً تقريراً للتيمم وهذا كالتكرار في آية الصيام حيث كرر قوله « فن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » واضطرب فيه المفسرون وكتب كل ما بداله وأنا أيضاً كتبت فيه ما أراى ربي وحاصله أن صدر الآية ليس في رمضان بل في الأيام البيض وكانت فريضة قبل رمضان ثم نسخها الله بعد فاحتاج إلى التذيه بأن صيام البيض وإن نسخت إلا أن مسألة القضاء باق على ما كانت وإلا لا يمكن أن يتوهم أحد بنسخها مسألة القضاء أيضاً وسبجى . تقريره في موضعه تفصيلاً إن شاء الله تعالى .

قوله : « أو على سفر » والمراد به السفر الشرعى ففرق القرآن بين عبور السيل والسفر ودل على أن السفر في نظره أمر وراء عبور السيل فن أطلق في السفر وحمله على اللمة فقط وجعل له أحكاماً من القصر والفطر وغيرهما فكانه لم يراع ما أوما إليه القرآن وحينئذ اندفع إيراد التكرار أيضاً . والفرق الثانى أن آية المائدة وإن سيق في الحدث الأصغر لكنها انجمرت إلى حكم الحدث الأكبر أيضاً ثم ذكر التيمم بعدهما فلم تكن صريحة في التيمم للجنب واحتملت أن يكون التيمم فيها مقصورة على الحدث الأصغر ولذا نسب إلى عمر رضى الله عنه أنه كان يتردد في التيمم للجنب ومثله نسب إلى ابن مسعود رضى الله عنه بخلاف آية النساء فإنها لما سيق للحدث الأكبر من أول الأمر كانت صريحة في التيمم منها والحاصل أنها في حكم الإتيان عندي وهكذا أقول في تفسير آية المائدة أن المراد من قوله إذا قمتم إلى الصلاة ليس هو القيام إلى الصلاة أى التحريمة بل الذهاب إلى المسجد لأجل الصلاة يعنى إذا قمتم عن مجالسكم لأجل الصلاة فتوضؤوا فآية النساء والمائدة كلتاهما على سياق الإتيان إلى المساجد عندي والله تعالى أعلم وقد مر الكلام على بقية أجزائه في كتاب الوضوء .

قوله : « في بعض أسفاره » أى غروة بنى المصطلق وفيها قصة الإفك .

قوله : « بالبيداء » وقد سها النووى في تميمه وهو موضع بين مكة والمدينة .

قوله : « ماى بأولى بركتكم يا آل أبى بكر » مل هى مسبوقة بغيرها وفى رواية فوالله ما نزل بك أمر تكريمه إلا جعل الله للمسلمين فيه خيراً وفى الكاح إلا جعل الله لك منه مخرجاً وجعل للمسلمين فيه بركة وهذا يشعر بأن هذه القصة كانت بعد قصة الإفك فإن فقدان القلادة والخماس الناس والبركة لهم والمخرج لها كلها فى قصة الإفك وإليها يتبادر الذهن لشهرتها فإن جعلناه قصة فى غزوة بنى المصطلق لم يثبت معه هذا القول لأن قصة الإفك فيها ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون هذا إشارة إلى قصة غير الإفك ؟ ولكنه ليست هناك قصة أخرى اشتهرت بالبركة للمسلمين والمخرج

لها غير قصة الإفك فقيل إن المقد اعقطع في تلك الغزوة مرتين ففي قصة الإفك أنها ذهبت لطلبها وتأخرت عنهم حتى أنهم رحلوا اليهودج وكن النساء إذ ذاك خفافاً فظنوا أنها فيها فارتحلوا وارتحل النبي ﷺ ثم جاء صفوان ورأى سواد إنسان وجاء بها إلى القافلة حين ارتفع النهار وشاع ماشاع وفي هذه القصة أن النبي ﷺ بعث الناس لطلبها وكان رأسهم أسيد بن حضير فلم يجدوا ثم رجعوا ووجدوا المقد تحت البعير ثم ارتحلوا وارتحل النبي ﷺ وعائشة رضي الله عنها معه فاذا كان بين القصتين مغارة لا يد لنا أن نقول بتعدد الواقعتين قلت وهو كذلك إلا أنه لا دليل فيه أنهما كانتا في سفر واحد والذي يظهر أنهما كانتا في سفرين لأميرين الأول لما أخرجه الحفاظ رحمه الله تعالى عن العطارني من طريق عباد بن عبد الله بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت لما كان من أمر عقدي ما كان وقال أهل الإفك ما قالوا خرجت مع رسول الله ﷺ في غزوة أخرى فسقط أبيض عقدي حتى حبس الناس على التماسه فقال لي أبو بكر يابنية في كل سفر تكونين عناء وبلاء على الناس فأئز الله عز وجل الرخصة في التيمم فقال إنك لمباركة ثلاثاً وفي إسناده محمد بن حميد الرازي وفيه مقال قلت ولكنه يمد في طبقة الحفاظ فالرواية صحيحة عندي والثاني لما أخرجه الطحاوي عن ابن أبي عمير عن أبي الأسود حدثه أنه سمع عروة يخبره عن عائشة رضي الله عنها قالت أقبلنا مع رسول الله ﷺ من غزوة له حتى إذا كنا بالمعمرس قرياً من المدينة نمست من الليل وكانت على قلادة تدعى السمط تبلغ السرة فجعلت أنمس فخرجت من عنقي فلما نزلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة الصبح قلت يا رسول الله خرت قلادتي من عنقي فقال أيتها الناس إن أمكم قد ضلت قلادتها فابتغوها فابتغهاها الناس ولم يكن معهم ماء فاشتغلوا بابتغائها إلى أن حضرتهم الصلاة ووجدوا القلادة ولم يقدروا على ماء فتم من تيمم إلى الكف ومنهم من تيمم إلى المنكب وبعضهم على جسده فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فزلت آية التيمم فهذا أيضاً يدل على أن قصة فقدان القلادة وقعت مرتين وفي إسناده ابن أبي عمير ولكن اختلاطه يؤثر فيها يروى عن حفظه وظني أن روايته هذه عن الصحيفة لأنه يروى هنا عن أبي الأسود وكان عنده صحيفة منه فاذا كانت روايته تلك عن الصحيفة فلا يضر اختلاطه أصلاً ولما صحت الروايتان في تعدد القصة هان علينا أن نلتزم تعدد القصتين .

قوله : « يطمئن » بفتح الميم بمعنى الطمن باليد أو غيرها فهو الطمن حساً ، وبضم الميم للطمئن معنى .

قوله : « فأئز الله آية التيمم » وقد مر الكلام فيه أن المراد منها آية المائة .

قوله : « أعطيت خمسا » ومفهوم العدد غير معتبر عند الكل فلا تكون الخصائص منحصر في هذا العدد فقط حتى أن السيوطي رحمه الله تعالى صنف فيها تصنيفا مستقلا سماه بالخصائص الكبرى وعد فيه خصائصه تزيد على المئات

قوله : « جعلت لي الأرض » وقدره أن الأمم السابقة كان فيهم التوسيع في الأوقات والتضييق في الأمكنة بعكس هذه الأمة فعلى التضييق في الأوقات والتوسيع في الأمكنة وصفتنا في الكتب السابقة أمة يراقبون الشمس فأوقات صلاتنا وزعت على أحوال الشمس من الطلوع والغروب والدلوك وعند الدارمي ويصلون ولو في الكناسة قلت وهذا لا ينافي الطهارة لأنه أخرج محرج المبالغة والمعنى أنهم يراقبون الأوقات فيصلون أينما أدركتهم الصلاة ولو في الكناسة وهو قوله صلى الله عليه وسلم صلوا في مراض الغنم فالصلاة في مراض الغنم كان لهذا لا لطهارة أزال ما كزل اللحم كما فهمه الذاهبون إليها وقد مر تفصيله فذكره

قوله : « طهورا » واستدل به المالكية أن الماء لا يكون مستعملا أبداً لأن الله تعالى وصفه بالطهور فقال وأنزلنا من السماء ماء طهورا والطهور ما يطهر مرة بعد أخرى فلو قلنا إنه لا يطهر بعد الاستعمال وإن بقي طاهرا لم يصح وصفه بالطهورية وأجاب عنه الشيخ ابراهيم رحمه الله تعالى في الفتح فراجعته قلت : وأوزان صيغ المبالغة أربعة في الصرف والذي وضعت لمعنى التكرار هو وزن فعال كضراب للذي يضرب مرة بعد أخرى والفعول وضع للقوة فالطهور ما يكون قويا في الطهارة لا كما فهمه المالكية والله تعالى أعلم

قوله : « فأينما رجل من أمتي أدركته الصلاة » الخ قال الحنفية إنه من قبيل أفراد الخاص بحكم العام فلا يكون مفيدا للتخصيص ويكون الحاصل أن المسجد إن كان قريباً فالطلب الصلاة فيها والاهتمام لها وإن لم يكن قريباً كما في السفر فالاهتمام للوقت فاعله .

قوله : « بعثت إلى الناس عامة » قيل إن دعوة نوح عليه السلام أيضاً كانت عامة لجميع من في الأرض وإلا لما أهلكوا لقوله تعالى وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا فالجواب كما قاله ابن دقيق العيد يجوز أن يكون التوحيد عاما في بعض الأنبياء وإن كان التزام فروع شريعتهم ليس عاما ويحتمل أنه لم يكن في الأرض عند إرسال نوح عليه السلام إلا قوم نوح عليه السلام فبعثه خاصة إلى قوم فقط وإن كانت عامة صورة لعدم وجود غيرهم قلت وقد مر في كتاب العلم أن دعوتهم وإن كانت عامة في التوحيد لكنها كانت في اختيارهم بخلاف النبي ﷺ فإنه كان مأمورا بالتبليغ لجميع من في الأرض فإن لم تفعل فما بلغت رسالته (١)

(١) قلت وقد مر مني أنه لو ثبت عموم العنة في نوح عليه الصلاة والسلام أو ابراهيم عليه الصلاة والسلام

## باب إذا لم يجد ماء ولا تراباً

دخل المصنف في مسألة فاقداً للطورين واختار أنه يصلي كذلك وهو أحد وجوه الشافعية ذكرها النووي رضي الله عنه وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يتشبه بالمصلين ويقضى إذا قدر بما قدر ثم التشبه إنما هو في الركوع والسجود فقط دون القراءة ولما علمنا أن الحكم في الحج والصوم أن الحاج إذا فسد حجه يتشبه بالحاج وبعض في أفعاله وأن الطامث إذا ظهرت والكافر إذا أسلم والصبي إذا بلغ في رمضان أنهم يتشبهون بالصائمين ويمسكون بقية يومهم لحقنا الصلاة بأخويها وقلنا إنه إذا فقد الطورين يتشبه بالمصلين حرمة للوقت (٢)

قوله «وليس معهم طهر فصالوا» يعنى أن الماء إذا لم يكن عندهم وحكم التيمم لم ينزل بعد فكانوا كفافة الطورين فصالوا أى أسيد بن حضير ورفقاؤه الذين كانوا ذهبوا معه لطلب القلادة فعلم أن الأداء واجب والقضاء غير لازم قلت وهذا استدلال من فعلهم ومن التبادر يلوغ خبرهم إلى النبي ﷺ وفي كليهما نظر ولنا في ترك الصلاة ما روى عن عمر رضي الله عنه أنه أجنب ولم يصل على

أيضاً لا تكون تلك إلا في عرس الزمان لافي طوله فتقتصر على أهل زمانه ولا تنسحب إلى يوم القيامة ولم أر الشارحين إلا أنهم يريدون إثبات التخصيص في عرض الزمان ولم يتكلموا في طول الزمان بحرف وهذا يشعر بأنه لو سلمنا عموم بعثة أحد غير النبي ﷺ خالف ذلك عموم بعثته ﷺ في نظرم والذي يظهر أنه من خصائصه ﷺ في كل حال لأن عموم بعثته النبي ﷺ إنما هو طولاً وعرضاً فهو كما أنه مبعوث لجميع أهل زمانه كذلك لمن سيولد بعده فهو نبى عليهم حياً وميتاً بخلاف بعثة نوح عليه الصلاة والسلام فإنها لو كانت عامة لكانت لأهل زمانه فقط وهو الذى نفى بمرض الزمان طو سلمنا أن بعثته أيضاً كانت عامة لما كان فيها معنى يخالف عموم بعثته ﷺ وكونه من خصائصه وإنما أردت بذلك بيان قوة نظري وقصور فهمي لا بيان حقيقة أو إبداع تحقيق فإني رجل قدت بصري وبصيرتي فإن شئني رضي الله عنه هو الذى كان سمى وصرى الذى أسمع به وأبصر به وأما الآن فالأبواب تدفنى أطرقها فلا تفتح لى وأدخلها فلا يرحب فى أسلم فلا يرد على والله المستعان .

(١) قالت ومن العجائب ما حرره الحافظ في قصة التيمم في حديث أبي الجهم أنه قيل إن إلى النبي ﷺ لم يرد بذلك التيمم رفع الحدث ولا استباحة عظور وإما أراد التشبه بالمتطهرين كما يشرع الإمسك في رمضان لمن يباح له الفطر أو أراد تخفيف الحدث بالتيمم كما يشرع تخفيف حدث الجنب بالوضوء والمسألة طويلة الأذيال فصلناها في تقرير الترمذى.

أنه قياس لنادر الوقوع على كثير الوقوع فإن فقدان الماء بما يكثر وقوعه بخلاف فقدان الطهورين (١)

## باب التيمم في الحضر

ونسب إلى أبي يوسف رضي الله عنه أنه كان يتكر التيمم في الحضر لو جدان الماء على الأكثر وندرة فقدانه فيه واعلم أن في الباب ثلاث وقائع على اختلاف في ألفاظها ينبغي للباحث أن يراعيها لأنها يتناقض بعضها ببعض وتبني عليها مسائل مختلفة فليحررها قبل أخذ المسائل منها ليعلم أنها متعددة أو واحدة والاختلاف من الرواة وأن اللفظ الراجح ماهو ليصح بناء المسألة عليها (٢)

(١) قلت ولعله لا يرد على البخاري لأنه لم ينزل إزاء طهوية التراب فكان الماء هو الطهور ففقد الطهور الواحد حال كونه طهوراً قط كفقد الطهورين عند مشروعية الطهارة بهما ولا أهم بينهما فرقا والله تعالى أعلم .

(٢) قلت ولا ينكشف النطاء عن وجه المقصود مادام لم تراجع إلى ألفاظها وقد جمعتها مع بيان الفروق بينها وهما هذا

الأولى ما عند ابن ماجه عن المهاجرين فنقد قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فسلمت عليه فلم يرد علي فلما فرغ من وضوئه قال إنه لم يمنعني مانع من أن أرد عليك إلا أني كنت على غير وضوء وهكذا عند الطحاوي بلفظ وهو يتوضأ مع بعض تقرير في لفظ التعليل وعنده من طرق آخر عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول أوقال مررت به وقد بال فسلمت عليه فلم يرد علي حتى فرغ من وضوئه ثم رد علي وعند أبي داود وهو يقول بدل وهو يتوضأ

والثانية ما عند ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنه قال مر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول فسلم عليه فلم يرد عليه وهكذا عند الترمذي ومسلم بدون ذكر التعليل وعند الطحاوي عنه أن رجلاً سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول فلم يرد عليه حتى أتى حائطاً فتيمم وعنده أيضاً أنه قال مر رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في سكة من السكك وقد خرج من غائط أو بول فسلم عليه فلم يرد عليه السلام حتى كاد الرجل أن يتواري في السكة فضرب يديه على الحائط فتيمم بوجهه ثم ضرب ضربة أخرى فتيمم لئلا راعيه قال ثم رد عليه السلام وقال أما إنني لم يمنعني أن أرد عليك السلام إلا أني كنت لست بطاهر وفيه التعليل أيضاً وأخرج أبو داود نحوه يعني مع بيان التعليل ثم علله قلت والذي يظهر من كلامه أنه علله لحال ذكر الذراعين للحال التعليل والله تعالى أعلم

والثالثة ما أخرجه البخاري ومسلم ولفظ مسلم فقال أبو الجهم (والصحيح مصنفراً كما في البخاري) أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو برجل فلقى رجلاً فسلم عليه فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على الجدار فسح وجهه ويديه ثم رد عليه السلام وهكذا عند الطحاوي وأبي داود بدون ذكر التعليل والرابعة ما عند ابن ماجه عن أبي هريرة قال مر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول فسلم عليه

فنها حديث أبي الجهم ومنها حديث ابن عمر رضي الله عنه ومنها حديث مهاجر بن قنفذ أما حديث أبي الجهم ففيه أن رجلاً سلم عليه وهو مقبل من نحو برجل فكان السلام فيه بعد البول لاحتال البول وفيه رده عليه عليه بعد التيمم وليس فيه ذكر العلة وأما حديث ابن عمر رضي الله عنه ففيه أنه سلم عليه حال البول وفيه أنه لم يرد عليه السلام وفيه عند الطحاوي وأبي داود جواب السلام بعد التيمم مع ذكر التعليل والاختلاف في أن السلام كان بعد خروجه من غائط أو بول فاختلف حديثه ففي الترمذي ومسلم والطحاوي في طريق أن السلام كان حال البول وعند الطحاوي في طريق آخر وأبي داود أنه كان بعد الخروج من الغائط أو البول أما حديث مهاجر ففيه اختلاف أيضاً فعند ابن ماجه أنه سلم عليه وهو يتوضأ لم يرد عليه السلام حتى فرغ من وضوئه مع ذكر التعليل وهكذا عند الطحاوي في طريق وعند من طريق آخر وأبي داود أنه سلم عليه وهو يبول على الأول فيه استدلال الطحاوي على اشتراط الطهارة للأذكار كما ذكره في باب التسمية على الوضوء على خلاف مذهب الشافعية وأورد عليه ابن نجيم أنه يتقن منه الاستحباب أيضاً مع أنها مستحبة في المذهب قلت وهذا غير وارد عليه لأنه ذهب إلى نسخه وقال إن الطهارة كانت واجبة للأذكار في زمن ثم نسخت وذكره في باب ذكر الجنب والحائض والذي ليس على وضوء وقراءتهم القرآن « عن عبد الله بن علقمة بن الفجاءة عن أبيه قال ص كان رسول الله ﷺ إذا أهرق الماء إنما تكلمه فلا يكلمنا ونسلمه فلا يرد علينا حتى نزلت يا أيها الذين آمنوا إنما قم إلى الصلاة انتهى ص ٥٣ وإذنا نسخ الوجوب فلا بأس بقول الاستحباب قلت وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف وعلى الثاني يعني إذا كان لفظه وهو يبول تحول إلى مسألة أخرى وهي ما في حديث ابن عمر رضي الله عنه والذي تبين لي أن قصة أبي الجهم وقصة ابن عمر رضي الله عنه واحدة لما عند الدارقطني (١) وكثر العمال في قصة ابن عمر رضي الله عنه

فلم يرد عليه فلما فرغ ضرب بكفه الأرض فتيمم ثم رد عليه السلام

والخامسة ما عنده عن جابر بن عبد الله أن رجلاً مر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فلم عليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم إذرني في مثل هذه الحالة فلا تسلم علي قال إن فعلت ذلك لم أرد عليك ولم أجد هاتين غير عند ابن ماجه ولا سمعت فيها شيئاً من شيخي والذي لا أشك فيه والله تعالى أعلم أنها قصة مهاجر رضي الله عنه أوما ذكره ابن عمر رضي الله عنه إذن تحصل من مجموع الروايات ثلاث قصص مع مقاربات بينها

(١) قلت وسياقه عند الدارقطني هكذا عن ابن الهاد أن نافعا حدثه عن ابن عمر رضي الله عنه قال أقبل رسول الله ﷺ من الغائط فلقبه رجل عد برجل فلم عليه فلم يرد عليه رسول الله ﷺ حتى أقبل على الحائط ثم مسح وجهه ويديه ثم رد رسول الله ﷺ على الرجل السلام - ص ٦٥ ونحوه في الكنز أيضاً ص ٥٣ ج فيه دليل على أن القصة في حديث ابن عمر رضي الله عنه هي القصة عند شرجل

كما في حديث ابن عمر رضى الله عنه يعنى أن السلام كان حال البول وما في حديث أبى الجهم فبه  
تقديم وتأخير في سرد القصة فبيته من نحو بئر جل كان بعد الفراغ عن البول وبعد سلامه عليه  
يعنى كان النبي صلى الله عليه وسلم يبول فلقبه ذلك الرجل وسلم عليه فلم يرد عليه حتى إذا أقبل من  
نحو بئر جل بعد البول تيمم ورد عليه السلام وأما في حديث مهاجر فإنه قصة أخرى وحيث  
تحصل أنهما قصتان غير أن حديث مهاجر يتردد بين أن يكون فيه مسألة اشتراط الطهارة للذكر  
أو عدم رد السلام حال البول على اختلاف لفظه عند ابن ماجه رحمه الله تعالى وأبى داود كما علبت  
والسلام فيهما حال البول والجواب بعد التيمم أو الوضوء مع التعرض إلى التعليل ويشكل فيه  
التيمم حال وجدان الماء وكراهة الذكر بدون طهارة والحل أن التيمم للأشياء التي لا تحتاج إلى  
الطهارة صحيح حال وجدان الماء أيضا عند صاحب البحر وإن رد عليه الشامي والصواب عندى  
ما اختاره ابن نجيم صاحب البحر وأما حل المسألة الثانية فإن كان الأمر فيه أن الوقائع كلها ترد على  
مورد واحد وأن السلام فيها كان حال اشتغاله بالبول كما قررت كان معنى قوله إلا أنى كرهت أن  
أذكر الله إلا على طهر أى الطهر من البول وعدم اشتغاله به ويكون حاصل التعليل بقرينة وقت السلام  
أنى كرهت أن أذكر الله حال اشتغالى بالبول فلم أرد عليك وإن كان اللفظ عاما وفيه نظر من وجهين  
الأول لما في العمدية عن الطبراني من زيادة وهى أنه دعا بوضوء فتوضأ ورد على وقال إني كرهت  
أن أذكر الله على غير وضوء فإن كانت محفوفة فيها تصريح بأن الكراهة كانت لعدم كونه على  
الطهارة لا لاشتغاله بالبول والثاني أنه لم يجب بعد الفراغ عن البول أيضا إلا بالتيمم أو الوضوء فعاد  
الإشكال لأنه إذا صرفنا قوله إلا على طهر على معنى الطهر عن البول وعدم الاشتغال به فنحن  
وإن خرجنا منه عن عهدة القول إلا أنه لم يزل فعله واردا علينا فإنه لم يجب بعد الفراغ أيضا فدل  
فعله على أن جواب السلام ينبغى أن يكون على حال الطهر ولكن في العمدية عن ابن دقيق العيد أنه أعل  
الحديث لما في البزار بسند صحيح عن ابن عمر رضى الله عنه أن رجلا مر على النبي ﷺ وهو  
يبول فسلم عليه الرجل فرد عليه السلام فلما جاوزه ناداه وقال إني رددت عليك خشية أن تقول  
سلمت ولم يجبني فلا تسلم على فإنك أن تفعل لا أرد عليك فاضطرب الحديث جدا وراجع و نصب  
الراية « وما تحرر عندى في هذا الباب أن السلام كان حال البول والجواب: بعد التيمم مرة وبعد

وتلك القصة ليست إلا لأبى الجهم فظهر أن القصة في حديث ابن عمر رضى الله عنه وأبى الجهم واحدة  
وإذا تحقق عندك أنها قصة واحدة فأتى من المغايرت بين الحديثين فهى من تلقاء الروايات فليطلب لها  
محلا كما تفعل عند المغايرة في طرق حديث واحد فاعله وإذن تحصل من المجرع قصتان فقط قصة أبى  
الجهم وقصة مهاجر وهما على اختلاف ألفاظهما تلخصان على ما وجهناهما في الصلب فافهم



أن النبي ﷺ أقبل من نحو بئر جل كاذكره أبو الجهم فإذا رأيت في القصتين إتيانه ﷺ من نحو بئر جل حكمت أنها قصة واحدة في الاختلاف بكون السلام بعد البول عند أبي الجهم وحال البول عند ابن عمر رضي الله عنه فالأمر فيه سهل ويحمل على توسع الرواة ويقال إن الواقعة على صرافتها الوضوء أخرى ثم اظن أن رد السلام واجب على الفور فإن تأخر سقط عنه (١) إلا أن التأخير هنا لما كان مانع شرعي وهو أنه أراد أن يذكر الله حال الطهارة فيحمل فيه التأخير بقدر الوضوء أو التيمم ولم يسقط عنه الجواب وساغ له أن يرد عليه بعد الوضوء أو التيمم وفي المسند لأحمد عن عبد الله بن جابر قال إنني سئلت على النبي ﷺ ثلاث مرار لا يجزئني كل مرة حتى دخل حجرته وتوضأ مستجلاً ورد علي ثلاث مرار وليس فيه ذكر البول ولا ذكر التعليل ويخرج منه أن العزيمة فيما لم يخف الفوت وكان بعد الطهارة أن يرد بعدها وهو عند ابن كثير أيضاً وعبد الله بن جابر اختلف فيه قيل إنه يياض من بني يياض وقيل عيدي وحاصل المسألة عندى أن الذكر المختص بالوقت كقوله غفرانك يؤتى به في وقت مطلقاً وأما غير المختص منه فالمستحب فيه أن يكون على طهارة إلا إذا خاف الفوت وقد مر عن صاحب الهداية من باب الأذان أن الطهارة تستحب للأذكار قلت : ومع هذا لا تتركه قراءة الأذكار بدونها ولو تنزهها لأنه لا يلزم أن يكون كل خلاف المستحب مكروهاً تنزهها بل لا بد له من دليل خارج وهو قد يكون وقد لا يكون فعمل الكراهة المذكورة في الحديث طبعي لا فقهى فإن الطابع الذكية تحس من مثل هذه الأمور كربة وغمة ويفوت عنها الانسراح فكيف بطبع النبي ﷺ الذي كان في أقصى مراتب النزاهة والنظافة ثم هنا فرق بين فراغ البول عقيه وبينه بعد برهة فإن الإنسان إذا بعد عهده بهذه الأشياء وطراً عليه ذهول ما نزول عنه تلك الكراهة ويصدق وجدانك إن شاء الله تعالى

ولى هنا إشكال آخر لما رواه الترمذى أن النبي ﷺ كان يذكر الله في كل أحيائه ومعناه أنه لم يكن يمتنع عنه في حال وقد روى عنه من غير وجه أنه لم يكن يحجزه عن قراءة القرآن شيء غير الجنابة فإذا أن يقال كما قاله الطحاوى من النسخ أو يفرق بين الكراهة قبل الاستنجاء وبين الكراهة بعد زحلتك لو نظرت على هذه الأجزاء بالفور والإمعان سهل عليك الأمر وعلت أن المسألة المشهورة لاختلاف الأحاديث (٢)

(١) قلت وتردد أمثاله في جواب الأذان أنه إن أجاب المؤذن بعد ما سمع الأذان هل يحرز الثواب ويشترك معه في الأجر أم لا ؟ وتعرض إليه السندى وحاشية السائق والظاهر أنه أن تلافى عقيه وأجاب على الفور يرجي له الأجر وإن أخر برهة ثم أجاب لا يحصل له هذا الثواب لأنه فات فيه معنى الإجابة ووعده الأجر ينطبق به والله تعالى أعلم

(٢) قلت قال السيوطي رحمه الله في حاشيته على ابن ماجه انه ينبغي لمن سلم عليه في تلك الحال أن يدع

وقد علمت أن مولانا الجنجومي رحمه الله تعالى كان يفتي بجواز الرد حال الاستبراء أي بعد الفراغ عن البول حال استعمال الحجارة وكان مولانا محمد مظهر رحمه الله تعالى يمنع منه قلت : أما في الفقه فكما اختاره مولانا الجنجومي رحمه الله تعالى (١)

قوله : « ولا يحد من بناوله » الخ وعندنا يتيمم وإن كان يحدده لأن القدرة بالغير غير معتبرة عندنا .

قوله : « ولم يعد » وهو المسألة عندنا .

قوله : « بئر جمل » وإنما سميت به لسقوط جمل فيها

قوله : « درجل » وهو أبو الجهم نفسه وإما أبهم وأخفى اسمه لأن ماسيد كره شيء مكروه من عدم جوابه عليه السلام له وفي مثله يفعل البليغ مثله ولا يبحث لنا بالبلد .

## باب هل ينفع الخ

واقعة عمار مع عمر رضي الله عنهما هذه ما علمت حتى هي مع أي تبعت لذلك كثيراً وبوب عليه النسائي « باب التيمم في الحضر » وعنده واقعة أخرى في السفر في قصة فقدان القلادة وعبرة الترمذي شمر بالتحاد القصتين وذهب الطحاوي إلى تمديد القصتين لأن روايته بالمسح قبل روايته بالكفين وهذه الواقعة نسب إلى عمر رضي الله عنه أنه كان لا يرى التيمم من الجنابة ومثله نسب إلى ابن مسعود رضي الله عنه وسيجيء بيانه .

## باب التيمم للوجه الخ

واعلم أنه جاءت الروايات في صفات التيمم على خمسة أنحاء . المسح على الرسغين والمسح إلى

الردّ حتى يتوضأ أو يتيمم ثم يردّ وهذا إذا لم يخش فوت المسلم أما إذا خشي فوته فالحديث لا يدل على المنع لأن النبي صلى الله عليه وسلم تمكن من الرد بعد أن توضأ أو تيمم على اختلاف الرواية انتهى قلت : ولعله رحمه الله تعالى أراد منه التوجيه للمسألة المشهورة من أن ردّ السلام جائز بدون الطهارة فقال ما تعلق به النص هو أن الطهارة مستحبة لرد السلام وهذا مسلم أما أنه لا يجوز وإن لم يتمكن من الطهارة فالحديث ما كنت عنه لأن النبي صلى الله عليه وسلم تمكن من الطهارة وعلينا أنه جائز فلم يخالف الحديث قلت : ولعل معنى قوله إلا أني كرهت عنده يعني عند التمكن بها اه .

(١) قلت والذي يدور بالبال وأن لم يكن له بال أن الطهارة لرد السلام كالوضوء مما مست البار ومن لحوم الأبل ومن مس الفرج ومس المرأة فكامله الشيخ رحمه الله تعالى على مستحب الخواص كذلك فليحملها على مستحب الخواص ليتسع الأمر ويقرب بمسائل الفقه والأحاديث الواردة في التوسيع فيه والله تعالى أعلم اه .

نصف الساعد والممسح إلى المرفق والممسح إلى نصف العضد وخامسها المسح إلى الأباط والمناكب وضعف الحافظ أحاديث المسح إلى نصف العضد ونصف الساعد قلت ولعل الوجه فيه أن من زاد على الرسغين بشئ عبوه بنصف الساعد وكذلك من زاد على المرفقين عبوه بنصف العضد ولم تكن هاتان صفتين مستقلتين عندهم وإنما أريد بهما استيعاب المحل رسفاً كان أو مرفقاً ولا بد في الاستيعاب من زيادة غيل أنهما صفتان أما أحاديث الرسغين فأصحها ما في الباب وحديث الأباط أيضاً قوى وحسن الحافظ أحاديث المسح إلى المرفقين أيضاً ثم الاختلاف فيه في موضعين الأول في الضربات فقال مالك في رواية وأحمد تكفي ضربة وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى وصاحبه ومالك في رواية الموطأ أنه ضربتان والتيمم بالضربتين جائز عند أحمد رحمه الله تعالى أيضاً وإن كان المختار عنده ضربة واحدة والموضع الثاني الذي اختلفوا فيه أنه إلى أين فعند أحمد إلى الرسغين وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره صاحب مرقا الفلاح والمختار عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى أنه إلى المرفقين وظاهر ما في الموطأ لمالك رحمه الله تعالى أنه يكون التيمم إلى المرفقين واجباً عنده أيضاً لكن الشارحين حملوه على الاستحباب (١) ولنا ما أخرجه البغوي

(١) قلت وكأني أرى القرآن يهيم الأمر ليختلفوا فيه واختلاف أمتي رحمة وإدراك خلقهم وبقى الناس في فسحة من الأمر وإنما يريد الله بكم اليسر فصرح في الوضوء بالغاية وقال وأيديكم إلى المرافق وسكت عنها في التيمم وقال فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ولم تعرض إلى الغاية فيه وهذا مشعر بأن الصور كلها متحمل فمن شاء تيمم إلى الرسغين ومن شاء إلى المرفقين ولذا ذهب إلى كل احتمال من الاحتمالات أمام من أئمة الدين قليل ضربة وقليل ضربان وقليل إلى الرسغين وقليل إلى المرفقين ثم من اختار التيمم إلى المرفقين جاءت عنه الرواية بالرسغين أيضاً وكان الأئمة تختلف وتختلف الروايات عن إمام واحد في مثل هذه المواضع لهذا أعني أن الله سبحانه لو أراد أن ينحصر الدين في صورة واحدة لانتصر فيها ولضاق به الأمر على الناس فأراد أن لا يكون في الدين من حرج فكم من أشياء عنيها وصرح بها وكم من أشياء أبهها وهو المرضي لأنه بحسب الاتفاق أو نحو من قصور في العبارة والعياذ بالله فإني رأيت كثيراً من العلماء يتأسفون في مثل هذه المواضع ويتحدث بهم أنفسهم أن القرآن لو صرح لا تفصل به الأمر ولا يتوجهون إلى أن الله تعالى ليس غافلاً عن هذه الأشياء ولكنه أبهها قصداً ونبه عليه في قوله «ولا تسألوا عن أشياء أن تبدلكم تسؤكم» وعد النبي ﷺ أعظمهم وزراً من حرم بسؤاله شيء لم يكن حراماً في الدين فإنه هو الذي شق على الناس وهذه فائدة عظيمة تفعل في القرآن في كثير من المواضع ولم أر أحداً منهم نبه عليها ولكن شغلهم عنها الاستحصار لذهبهم فقالوا إن الله سبحانه لما ذكر الغاية في الوضوء وأطلقها في التيمم كان الظاهر فيه التقيد بمثل ما في الوضوء ولا أنكر هذا الاستباط فليكن الأمر كما قالوه ولكن الأهم منه أن ينبه على هذا الصنيع لينفع في كثير من الآيات وهذا مما لم يكن خاطئاً أبو عنده ولكني كنت سمعته من شيخني رحمه الله تعالى في الآية التي في

في قصة أبي الجهم أنه رد على السلام بعد مامسح بوجهه وذراعيه وحسنه ثم اطلعت على إسناده بعد زمان فوجدت فيه راوياً ساقطاً وهو إبراهيم بن محمد ولنا أيضاً ما رواه الدارقطني عن جابر عن النبي ﷺ قال التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين واختلف في رفعه ووقفه قال الدارقطني والصواب أنه موقوف ونقله الزيلعي في تخريج الهداية ولم ينقل فيه مقولة الدارقطني فكنت في متردداً لأنني ما جربت عليه أنه يخفى شيئاً ويتر النقل حتى وجدت في التلخيص قال الدارقطني « رجاله ثقات » في الصلب وفي الهامش والصواب أنه موقوف فعلمت أنه نقل ما كان في الصلب وترك ما كان في الهامش فزال منه التردد ولعل الدارقطني أيضاً متردد فيه ولذا صوب الوقف على الهامش ولم يدخله في الصلب وأخرجه الطحاوي أيضاً عن جابر رضي الله عنه قال أنه رجل فقال أصابني جنابة وإني تمسكت في التراب فقال أصرت حمراً؟ وضرب يديه إلى الأرض فسح وجهه ثم ضرب يديه إلى الأرض فسح يديه إلى المرفقين وقال هكذا التيمم والذي يقع في الحاضر أنه مرفوع ومن صوب وقفه إنما حملة على ذلك إرجاع الضمير إلى جابر رضي الله عنه وعندي مرجعه النبي ﷺ وإنما ينقل جابر رضي الله عنه ما كان جرى بين النبي ﷺ وبين هذا الرجل من القصة (١) ولنا ما رواه البزار عن عمار في قصة وفيها أمرنا فضربنا واحدة للوجه

صلاة الخوف حيث تعرض القرآن لصفتها في الركعة الأولى وأجل في الثانية وهي عين موضع الانفصال فيه هناك أن الله أبقى لهم فيه مساعاً ولذا ترك التصريح بعين ما كان ينفصل به الأمر وهو الركعة الثانية وسكت عن صفتها وسيأتي ذكره مفصلاً إن شاء الله تعالى وإنما أجريت تقريره هنا من عند نفسي وأحمد الله ربّي على هذا الانتقال أيضاً ثم إياك وأن تنسب إلى ما لم أرده فإن المذهب عندى كما في الكتب وهو الذي ينبغي عليه العمل للقلوب إنما أردت الآن الكلام في الشرع الحاوي للذاهب الأربعة دون خصوص الجزئيات وإن عجزت أن تفهم حقيقة المراد بعده أيضاً فانت أعلم اهـ .

(١) قلت ورأيت بعض القاصرين يقول وكيف يصح إرجاع الضمير إليه ﷺ مع أنه ليس بمذكور في طريق من الطرق قلت وكان هذا القائل غافل عن طريق الصحابة رضي الله عنهم وعن طريق سنن الكلام وليس عنده إلا مسائل هداية الحو ولا أدري ما الضيق في إرجاع الضمير إلى من دار ذكره فيما بينهم وكان في أذهانهم حاضراً كل أو أن ثم ليس عند جابر رضي الله عنه صفة التيمم عن النبي ﷺ على لفظ الدارقطني وكأنه أخذها عما كان في الطحاوي من الواقعة وفي آخره وهكذا التيمم ولا ريب في أن الأظهر أنه مرفوع ولذا لما نقل عنه صفة التيمم عند الدارقطني صرح بالرفع مع أن سند ما رواه الدارقطني والطحاوي متحد لحدِيثه المختصر عند الدارقطني من أجل القرائن على أن ما عند الطحاوي مرفوع لأن ما يقبدر إلى الذهن أن الحديث على وجهه كما في الطحاوي ثم أخذ عنه صفة التيمم واكتفى بروايتها

ثم ضربة أخرى للدين إلى المرفقين وحسنه الحافظ في الدراية (١) وهي تلخيص نصب الرأية للعلامة الزيلعي وغلط الكاتب في اسمها فكتب نصب الرأية مكان الدراية :

قوله « يكفيك الوجه والكفين » والظاهر أن يكون « والكفان » وقد مر مني مفصلاً أن هذا التعبير مستفاد من قوله وأرجوكم على قراءة النصب ولعله رواية بالمعنى وحكاية لفعل بالقول وإنما كان أشار إليه كما في الرواية المارة « إنما يكفيك هكذا » وكانت تلك إشارة إلى المعبود ولما علت من رواية الطحاوي تعدد الواقعتين أمكن أن تجعل مافي قصة عمر وعمار رضى الله عنهما

كما قالوا في رواية عمار أن قوله إنما يكفيك الوجه والكفين رواية بالمعنى وحديثه على وجهه هو الذي فيه الإشارة إنما يكفيك هكذا والتصرف بمثله غير نادر في الرواة كحديث ابن عمر رضى الله عنه التوركة من آخر الليل إنما هو منقوض من حديث الطويل في الوتر صلاة الليل مثنى مثنى وفي آخره فليوتر بواحدة وسيجيء تحقيقه وأما السلام فيما نحن فيه فلا يحتاج إلى شيء من هذا فإنه لا ندرة ولا ستر في إرجاع الضمير إلى النبي ﷺ في زمن الصحابة رضى الله عنهم لكونه حاضراً بينهم في زمانهم ومكانهم وإنما الأسف على من اعتاد الرد وظله جالاً اهـ .

(١) قلت ورد هذا المشغوف بالخلاف في هذا الموضوع أيضاً ولا أحب أن أذكر اسمه فإنه امرؤ مضى لسبيله وأفضى إلى ما قدمه ولا أريد الرد عليه ولا أراه أهلاً له وإنما هم في جميع كتابه تضعيف أحاديث الحنفية ونقل الجروح فيهم وثقهم أصحاب الصنعة ورد ببعض الأقوال على البعض وهذا هو عليه لا غير فلو كان هذا علماً لا يمكن من كل أحد ولا يسلم بصنيعة هذا حديث أحد من المذاهب الأربعة وهل يريد رجلاً أكثر جرماً من محمد بن إسحق فما رأيه فيه ؟ فالحاصل أنا لم تلتفت إلى الرد عليه من قبل ولا أردنا إن فعله فيما يأتي ولكن جرى به القلم هنا على حيفه حيث قال إن صاحب العرف الشذى لم ينقل كلام الحافظ بتأيمه وليس هذا من شأن أهل العلم . قلت بل هو شأن أهل العلم أن ينقل ما حكم به ثم يتبع رأيه فإن الحافظ رحمه الله لم يتكلم فيما بعده في إسناده وإنما تركه لمعارضة الروايات الأخرى عنه وأنت تعلم أن باب المعارضة غير باب الأسناد فالشيخ أراد النقل عن رأيه في حق الإسناد ثم مشى على رأى نفسه فيما بعد وأى حاجة له أن ينقل رأيه في ما يتعاقب بمعارضه أيضاً ثم هذا القائل لفرط تعصبه لم يعرف أن ما في العرف الشذى كله على طريق الدرس الذي ربما يذكر فيه أشياء ويتذف أشياء باعتبار المخاطب والوقت بل قد يتفق مثله في التصنيف أيضاً فخله على أنه صنفه فأورد عليه ما أورد مع أن العرف الشذى وهذه المجموعة وأمثالها كلها عبارة عن جمع أحسن تلامذته لما ألقى عليهم في درسه لأنه تصنيف مستقل أريد به الاستيعاب بسا في الباب وإنما طولت فيه الكلام لأنى رأيت آخرين أيضاً خطبوا فيه ولم يفرقوا بين شأن الدرس والتصنيف ولا حول ولا قوة إلا بالله اهـ .

إشارة إلى ما تعلم من صفته من قبل (١) وإنما سلك النبي صلى الله عليه وسلم مسلك الاختصار والإشارة لأنه كان بالغ فيه فرد عليه فله بأبلغ وجه وقال إنك تممكت مع أنه تكفيك هكذا فقط فليس هذا موضع تعليم فقط بل تعليم مع الرد على مبالغته بأبلغ وجه كما قال النبي ﷺ في حديث جبير بن مطعم حين تملأوا في الغسل أما أنا فأفيض على رأسي ثلاثاً لا يريد بذلك الاختصار عليه فقط بل الرد على المبالغات (٢) .

## باب الصعيد الطيب الخ

ولعله اختار مذهب الحنفية وترك مذهب الشافعية ولذا لم يتعرض إلى تفصيل فيه من كونه مبتدأ أولاً ولا عجب أن يكون إشارة إلى مسألة أخرى أيضاً وهي أنها طهارة مطلقة عندنا وضرورة عند الشافعية لجعله وضوء المسلم فكان طهارة مطلقة كالوضوء .

قوله « وقال الحسن الخ » واعلم أن رؤية الماء والقدرة على استعماله من نواقض التيمم عندنا وعند أحمد نواقضه نواقض الوضوء فقط وليست الرؤية من نواقضه فكان المصنف رحمه الله تعالى أشار إلى مذهبه وتمسك من قوله « ما لم يحدث »

قوله : « وأم ابن عباس رضى الله عنه » وأنكر محمد رحمه الله تعالى إمامة المتيمم للتوضؤ . كأنكاره إمامة القاعد للقائم .

قوله : « وقال يحيى بن سعيد » أى القاضى وليس بالقطان .

قوله : « على السبحة » فاكثرت بحسن الأرض وترك تفصيل الشافعية كما مر .

(١) قلت والقرينة على أن الأصل في روايته هو التعليم بالإشارة وأن التعليم بالقول رواية بالمعنى ماعنه عند البخارى فقال النبي ﷺ إنما كان يكفيك هكذا ففرض النبي ﷺ بكفيه الأرض الخ فقيه ذكر التعليم بالقول مع فعله ﷺ بالكفين فلما كان ذكر الكفين جرى في ذيل فعله وكان بياناً لقوله أخذ به بعض الرواة في بيان القول ثم رفعه والله تعالى أعلم

(٢) قلت وقوله اصنعوا كل شيء إلا التكاح أيضاً من هذا الوادى عندى لم يرد بذلك بيان كل ما يجوز له من أمراته ولكنه أراد والله تعالى أعلم مخالفة اليهود فشد في التعبير فقط وضمه الصحابة رضى الله عنهم حتماً ولذا قالوا أفلا نجامعهم وقد اختلف في مراده وفي طريق أفلا ننكحهم فن حله على المجامعة في البيوت فلمله غفل عن هذا اللفظ وإنما تبادروا إلى الإذن بالمجامعة لأنهم فهموا أن القرآن نزل بخلافهم فأردوا أن بخلافهم فأردوا أن يخالفهم بأقصى ما يمكن ولما كانت هذه المبادرة استجلاً منهم بدون تحكرفي قوله فاعتزلوه من وكثيراً ما يعتري المرء عند الاستعجال في الامتثال غضب عليهم النبي ﷺ فاعله فان طريق النبوة بين الإفراط التفريط والعدل في الرضا والغضب والصدق في الجود والعدل .

قوله : « كنا في سفر » الخ وهذه واقعة التعريس واختاف فيها على أربعة أوجه قليل إنه عند رجوعه من خير وقيل في غزوة أورلات الجيش وقيل في قفوله من غزوة تبوك وقيل من الحديبية أقول وأقطع على أنها واقعة واحدة لأنها واقعات عديدة وإنما الاختلاف من الرواة في تعيينها والأرجح عندي أنه واقعة خير وما عند أبي داود أنها في غزوة مؤتة فغلط لأن النبي ﷺ لم يكن في تلك الغزوة .

قوله « لاضير » واعلم أن النقصان في الأمور الدينية على نحوين الأول من جهة النية والثاني من جهة وجود الشيء . والمنتهى ههنا هو الأول فلا ضير من تلقاء النية أما النقصان باعتبار وجود الشيء فقد وجد فعناه لا يثم وإن فقد فانتهم الصلاة .

قوله « ارتحلوا » قال الشافعية وإنما أمرهم بالارتحال لأنه كان مكانا حضره الشيطان قلنا وما لكم لا تفرون من مكان الشيطان ولا تفرون من زمانه فكلا الأمرين مرعيان مكان الشيطان وزمانه وقد روى أن الشمس تطلع بين قرني الشيطان ثم لا أدري أنهم قالوه جوابا فقط أو المسألة عندهم ترك الصلاة في مكان الشيطان ولم أر في هذا الباب منهم إلا ما كتبه ابن حجر المكي الشافعي في الزواجر وهو غير الحافظ رحمه الله تعالى أن ترك مكان المعصية من مكملات التوبة .

قوله : « فصل بالناس » وفي كتاب الآثار أنه جهر فيها أيضاً فعمل منه أنه ينبغي الجهر في قضاء الجهرية وليست تلك المسألة إلا في هذا الكتاب وفيه اختلاف لمشائخ الحنفية والأرجح عندي ما قررت ثم إذا فاتته الجماعة هل يجب عليه ابتغاء الجماعة في مسجد آخر غير مسجده ؟ قال الظاهر أنه لا يجب عليه ولا يبقى عليه وجوب الجماعة بعد فواتها نعم لاشك في الاستحباب وفي هذه الواقعة تصريح بأن النبي ﷺ قضى سنة الفجر قبل ركعتيه .

قوله « قال أبو العالية » الخ قال البيضاوي إن الصائين كانوا عباداً للنجوم وقيل لهم كانوا يشكرون النوبة وكانوا على مضادة الحنفية ثم صار من ألقاب الذم قلت وقد تحقق عندي من التاريخ أن العرب كانوا يلقبون أنفسهم بالحنفية وبني إسرائيل بالصائبية وكانوا بنو إسرائيل يعكسونه ونقل الشهرستاني مناظرهم في نحو خمسين ورقا ويفهم منهم أنهم كانوا يشكرون النوبة ومر عليه الحافظ رحمه الله تعالى « ابن تيمية وقال لهم كانوا من الفلاسفة وزعم أنهم كانوا فرقة من أهل الكتاب بقوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً الآية » حيث سوى فيه أمرهم وأمر أهل الكتاب ووعد بالأجر لمن آمن منهم كما وعد لليهود والنصارى فهو صريح في كونهم أهل الكتاب لأنه ذكر إيمان بعضهم وقال آخرون أن المراد بمن

آمن من يؤمن في المستقبل وحيث لا يكون فيه دليل على كونهم كثنيتين ويكون المعنى أن الفوز بالآخرة لا يختص بمجاعة دون جماعة ولكن من يؤمن بالله ورسوله فله النجاة سواء كان يهودياً أو نصرانياً أو غيرهما وليس كما يزعمه اليهود والنصارى أن الآخرة تختص بهم ففيه تفصيل بعد الإجمال وقد مر مني في كتاب الإيمان في باب الدين يسر إن من آمن الثاني استثناف عندي وقد مر في موضع أن الصابئين عندي بمن كانوا يريدون تسخير عالم الأمر بنوع من الرياضات كتسخير الأجنحة بالأعمال بخلاف الحنفية فإنه تخشع وتدل وتمسك وتضرع من تلك الجهة وأداء لوظيفة العبودية فقط بدون تسخير

قوله : «أصعب» أمل وستعلم أن الإمام الحماد له شغف باللغة فنه هنا على الفرق بين المهموز والناقص.

باب إذا خاف الجنب النخ

قوله : « ويذكر أن عمرو بن العاص » الخ وحديثه في السنن وهكذا المسألة عندنا ثم إن التيمم من الجنابة لا ينتقض إلا عن موجبات الجنابة ولا ينتقض عن نواقض الوضوء.

قوله : «حدثنا بشر بن خالد» الخ وفيه قصة أبي موسى رضى الله عنه وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما والترتيب فيه ليس على وجهه كالترتيب فيما ذكره عن محمد بن سلام والترتيب الصحيح فيما حدثه عمر بن حفص رضى الله عنه وحاصله أن ابن مسعود رضى الله عنه لما أنكر التيمم من الجنابة أورد عليه أبو موسى قصة عمر وعمار رضى الله عنهما ثم لما أجاب عنه ابن مسعود رضى الله عنه وقال إن عمر رضى الله عنه لم يقع بقوله أورد عليه الآية الدالة على التيمم من الجنابة وحينئذ لم يدر ابن مسعود رضى الله عنه ما يقول والتجأ إلى إظهار مضمره وصرح بأن إنكاره لأجل المصلحة لا لأنكاره التيمم رأسا وانكشف به أن إنكار عمر رضى الله عنه أيضا كان من هذا القبيل عنده فما نسب الترمذى إليهما ليس بصحيح وكذا أعلم منه أن الملامسة عنده محمولة على الجماع وإلا لم ترد عليه الآية أصلا ولقال إن التيمم في الآية ليس من الجنابة بل من مس المرأة فتقديره على أن الآية وردت في حكم التيمم من الجنابة دليل على أن الملامسة عنده هي الجماع لا كما نسب إليه أبو عمر فهو أيضا محل تردد واعلم أنه قد وقعت أغلاط كثيرة في نقل مذاهب الصحابة رضى الله عنهم لأنها غير مخدومة وليس جميعها متوارة بالعمل فأخذوها من مقولتهم فقط ومعلوم أنه لا يحصل شيء من النقل فقط وإنما يفهم الشيء بعد الممارسة ولا تكون إلا بعد العمل بها كما رأيت هنا ففسبوا إنكار التيمم إلى ابن مسعود رضى الله عنه مشبا على اللفظ فقط وهو قوله لا يصلح حتى يجد الماء.





